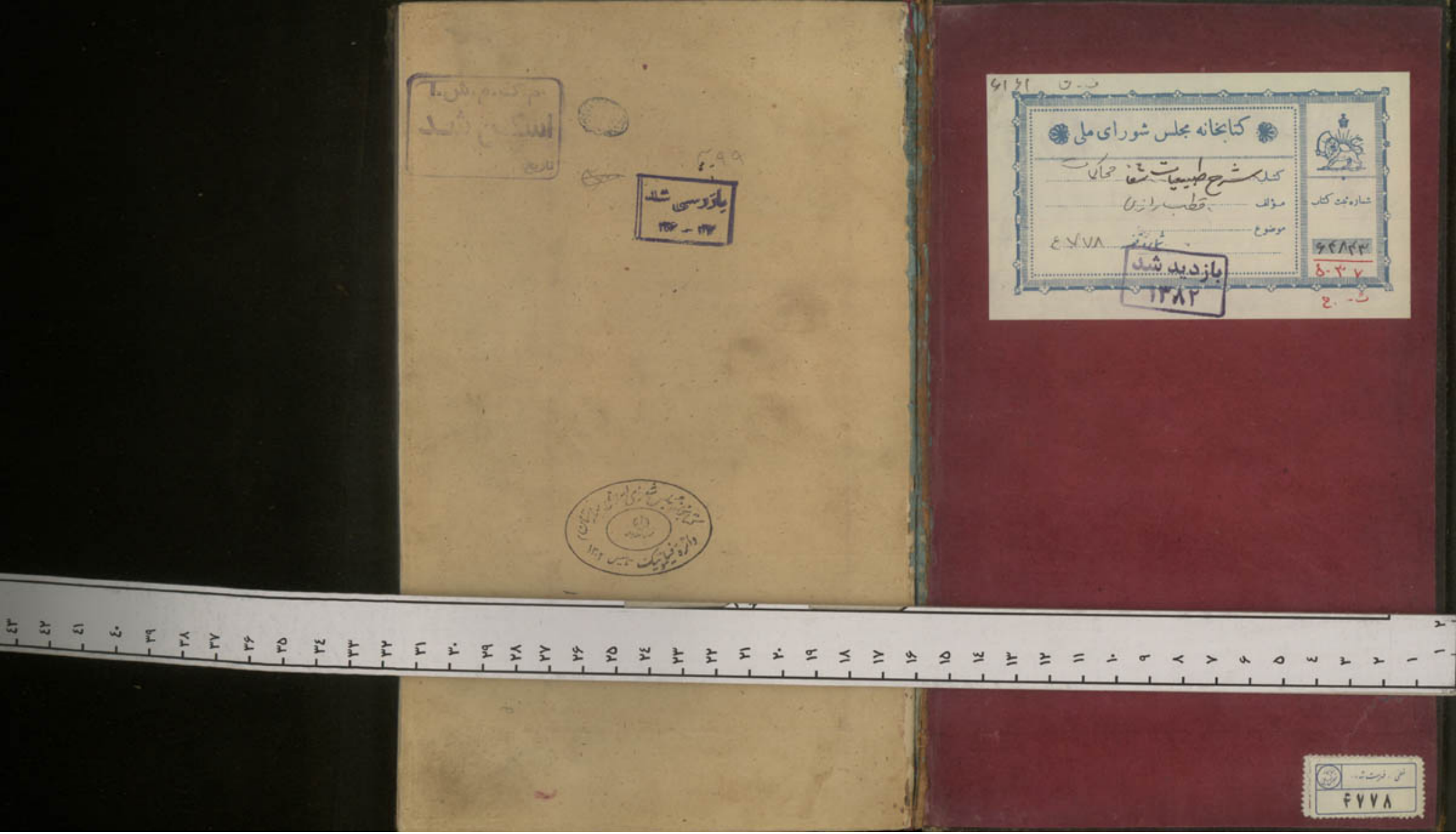
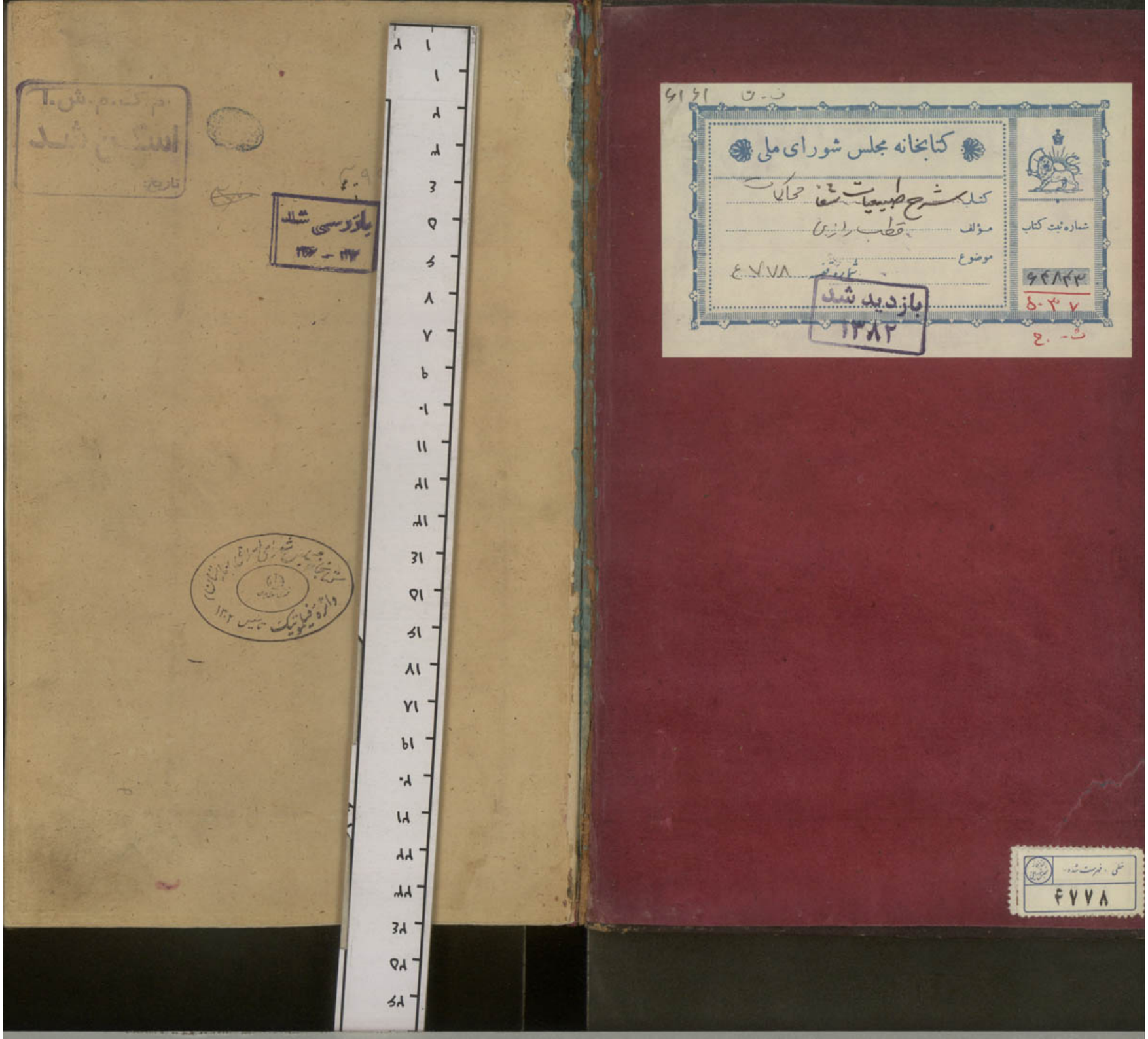
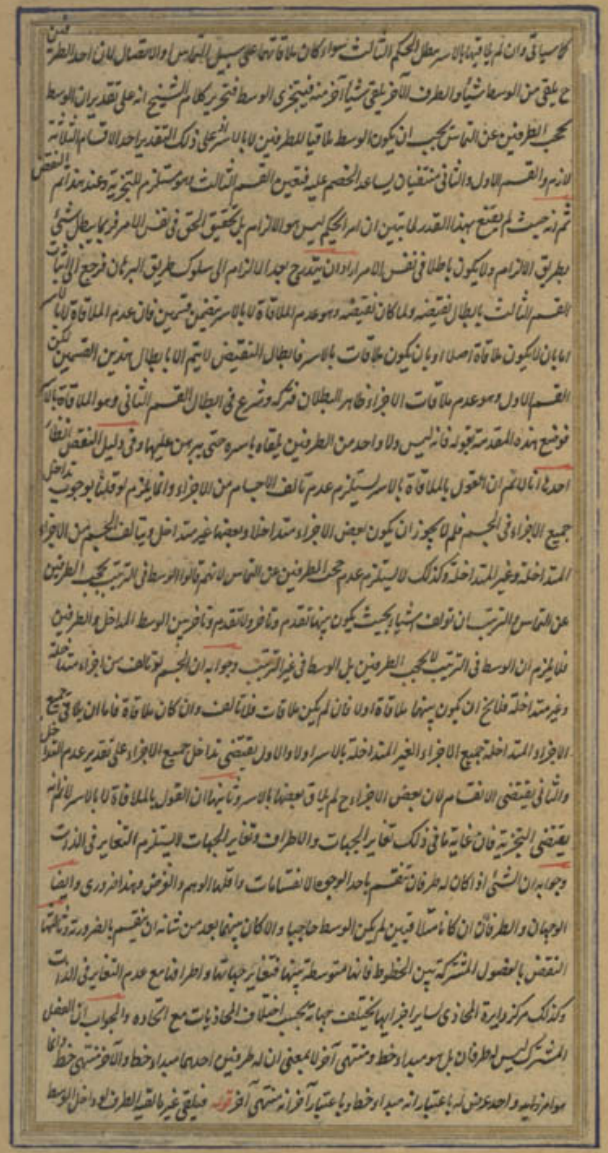

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح طبیعیات شفا محاکات
مؤلف قطب رازی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۴۸۴۳
۵۰۳۰۷
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۷۷۸


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح طبیعیات شفا حجاری
مؤلف قطب رازی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۴۸۴۳
۵۰۳۷
بازدید شد
۱۳۸۲
خطی - فهرست شده
۴۷۷۸
بازدیدی شد
۱۳۶۴ - ۱۳۶۳

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستيفاق من الله تعالى العليم

هو القوة المتخيلة ولكن الجواب عنه بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كان العقل سلطان القوى العقلية وسائر القوى الحسية كانت الوهم هو المدرك للمعاني والصور والعالم المركب والمفصل هو استظهار بل التحقيق يقتضي ان الحاكم والقاسمة كلها النفس لكنها لا يعقل في المحسوسات بدون الوهم مدخل فيه وما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في ادراك المعاني فصار ادراكها منسوبا اليه فقط وما سيأتي الادراكات والاعمال الحسية فهو بالعلم والقوة اخرى هي المنزل في المرتبة الثالثة الحاكم بان الوهم يقف في القسمة بانيه قول الشيخ فيما سيأتي لا سيما الوهمية انتقض وجوابه ان المراد بالوهمية ثم الفرضية فان قلت فما الفرق ثمة بينهما انما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله لانه لا يقدر على استحضار ما يقسم بالصورة ما يدل على ان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقسمه الوهم مدرك وليستحضره تكليف لا يكون قادرا عليه كمن يريد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة كانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لا نم ان الوهم لا يقوى على ادراك غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا فلا نم امتناع غير المتناهية في الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللغة باحاطة ما يتناهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر وما حررته يتمشى المحسوسات والمعاني المنعقدة بها مفهوم صنوع اذ لا دلالة عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم القوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل ان اريد انه لا يقدر على ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد فنحو اول السئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ادراك السادس ان ادراك العقل الكليات لا يستلزم ادراك الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعنى بالكليات المقضايا الحيا كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وح يندفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله ولا يعقلون ان الاوسط اذا كان كذلك الخ بيان لمقدم قوله وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لتجزى كان المتوسط بين جزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تاليف الجسم من الاجزاء لانه عالم يتالف الاجزاء لم يتالف بالضرورة الثاني الحكم الرابع وهو انا الجزء الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانا نحجب ان كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان ملاقاتهما بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل حكمان احكام الحجب الوسط للطرفين عن التماس وهو ظاهر تالف الجسم منهما فانه لو تالف الجسم منهما لوجب ازدياد الحجم الجسم لكن الملاقاة بالاسر لا توجب ازدياد الحجم فلا تحقيق التاليف والى هذا اشار بقوله ومناقض للحكم الثاني سواء قبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام والى هذا اشار بقوله ومع جميع ذلك يستلزم للبطلان



كما سياتي وان لم يلاقهما بالاسر بطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاة تماسا على سبيل التداخل والاتصال لان احد الطرفين ح يلاقي من الوسط شيئا والطرف الآخر يلاقي شيئا آخر منه فيتجزى الوسط فتجري عليه احكام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر على ذلك التقدير احد الاقسام الثلاثة لانه والقسم الاول والثاني مشتقان يساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزية وعند هذا تم النقض ثم انه حيث لم يقنع بهذا القدر لما تبين ان امر الحكم ليس هو الالزام بل التحقيق الحق في نفس الامر فربما يقال شيء بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر او ان يتدرج جدا الالزام الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالاسر نقيضين تمسين فان عدم الملاقاة لا بالاسر اما بان لا تكون ملاقاة اصلا او بان تكون ملاقات بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقات الاجزاء ظاهر البطلان فمركز وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمة تجوله فانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره حتى يبرهن عليها وفي دليل النقيض انظار احدها انا لا نم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل ويتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس الترتيب ان تتالف بينهما بحيث يكون بينهما تقدم وتاخر وتاخر من الوسط الداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم تتالف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يخ ان يكون بينهما ملاقاة اولا فان لم يكن ملاقات فلا تالف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء والغير المتداخلة بالاسر اولا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالاسر لا نم يقتضي التجزية فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان تنقسم باحد الوجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري وايضا الوجهان والطرفان ان كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينهما فتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز دوارة المحاذي لسائر اجزاء ايها المختلفة جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده والجواب ان الفصل المشترك ليس لطرفان بل هو مبدا وخط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدا وخط والآخر منتهى خط فانا سوا نم ذلك وادعى ان له طرفين لكن باعتبار انه مبدا وخط وباعتبار آخر انه منتهى آخر قوله فيلاقي غير ما يلاقيه الطرف الداخل الوسط

كان للطرف حالان حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقي شيئا من الوسط في حال المماسة وشيئا آخر منه في حال النفوذ فاراد بيان
المغايرة بين الشيئين من الجهتين فقال الشيء الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير لشيء الملاقي من الوسط حال المماسة
والدليل اشارة بقوله فيلاقي غير ما لقيه وبالعكس في الحالات بقوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو يقتضي انقسام
الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة حال المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقي شيئا من الوسط حال المماسة
وشيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالملاقي من الوسط حال النفوذ غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله
فيلاقي غير ما لقيه والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي حال تمام المداخلة وهو المراد من قوله والقدر الذي لقيه
دون اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط بثلاثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل على استدراك
لانه لما كان للمطرقة الوسط الى قسمين كما سبق فيه ان قال الطرف يلاقي حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسة
واما ان هذا القدر من الوسط مغاير للذي لاقيه الطرف حال النفوذ فهو ان كان صحيحا الا انه مشغول داخل في الاستدلال
اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف مع داخل في الوسط فلا بد
ان ينقد فيه ومع هذا يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط فلان الطرف يلاقي حال النفوذ من الوسط شيئا غير ما
لاقيه حال المماسة ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما انقسام الطرف فلان القدر
من الطرف الذي لاقى الوسط حال المماسة غير ما يلاقي وحال المداخلة فان الطرف انما يلاقي الوسط حال المماسة
بشيء وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم انقسام الطرف ثم طعن فيه بان هذا البيان انما يأتي على الاقاويل الموصلية
من المشهورات والمظنونات واما كان من المشهورات ان كل حركة لا بد لها من محل وآخر وسط على ما بيناه في
جميع الناس فجعل النفوذ وهو حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلاث مبنيا على المشهور لكن ربما يمنع ذلك فيقال
لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات او نقول من المظنونات ان الجزء يمتنع تلك الحالات
وليس كذلك مع الجزء الا حالتان حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له ثلاث حالات لو كان الملجز وكل جزء حتى
يكون له حال المداخلة وحال تمامها وظاهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب
والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة او المظنونة بل من المحميات المشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا
وانما اشتمل الدليل على تفسيره وعلى المصادرة على المطلوب انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلاث وانما ثبت للحركة تلك
الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة وهي الجزء المفروض قابلة للقسمة وهو لما
يقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فلم يلزم من انتفاء الجوهر الفرد انتفاء الجزء الذي لا يتجزى
موقوفا على نفيه وانما مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة

والحركة قد تكون متصلة وواحدة من جزء المسافة الى انتهائها وقد تكون منفكة وذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى
لزعمهم ان ما يقولون الحركة ايضا مركبة بالفعل من اشياء اجزاء لا تتجزى فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم
حركة في جزء لا يتجزى في جزء من المسافة لا يتجزى وهي دفعية آنية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان
آخر فان الحصول الاتي دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة
وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة بالفعل وهي لا يتجزى كما ان اجزاءه لا يتجزى
فلا يكون للحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الا مبدأ وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوهم
البه ومنتهى وهو حال في حصوله الثانية ان الحركة في جزء لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة انقسم الجزء لان نصف الحركة كما
قال المسافة وهو الحركة الى نصف منها فاما ان يجب ان لا يكون ما فعلته في جزء في الملاصق حركة واحدة لا تتجزى فان لم يكن الحركة في الجزء
منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الحالات كانت متعددة واحدة قابلة للانقسام وهذا
تركيب الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال ان للنفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل
قال الجزء الذي انفذه له ثلث حالات احوال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم
ان يكون للحركة ثلث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة والانتهاء وهو حال تمام المداخلة
فان ثلث هذا انما يصح لو كانت تلك احوال الثلث متواردة على الجزء وهو حال يحركه واحدة وهو ممنوع لجواز ان
تتوارد على الجزء بحركات متعددة وحينئذ لا يلزم من وجود تلك الحالات للحركة الواحدة فتقول تلك الاحوال تتوارد على الجزء
ان نفذ فيه اوساط نفوذه في الوسط او نفوذ جزء في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني فانه
لم يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السوال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان للحركة مبدأ ومنتهى فانا
نريد ان نعلم ان الحركة المبدأ والمنتهى اذا كانت قابلة للقسمة في ذاتها وجوابه ان الشارح عامله بما هو مقرر عندهم
في الجزء حالتين احداهما حال عدم الحركة وهو حال النفوذ ولا تتحرك وهي حال المماسة وثانيتهما حال الحركة وهو حال النفوذ
وذلك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم الوسط
الى قسمين حال قبل المداخلة وحينئذ فيقتضي ان يكون حركة في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل الثالث
لانا لم ان اثبات الاحوال الثلاث للحركة انما تم اذا كانت الحركة متصلة واحدة لما بيناه من بيان والجواب انه لو كان الحركة
تلك الاحوال ولم تكن متصلة واحدة فلا يخلو اما ان لا يقبل الفاء واما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو محال لان ما ثبت للحال
الثلاث حالا على الانقسام او بقبول الانقسام فاما ان تشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء
بالفعل وكل جزء حركة عند الحكماء وعند المتكلمين اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر جزء منها اليه تحليل
الحركة عند هم حركة في جزء وهي لا تتجزى عندهم فلو اشتمل تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات

في قبول الانقسام بل غير قابل للانقسام غير انه يمكن ان يقال ان غير المتناهية لا يمكن ان يكون الا الى الانقسام الموجودة فقد رجع ذلك
الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية وهذا هو المدعى فقد اشار الشارح من انهم لما وقفوا على صحة نفاة الجزء انفوا عنها وحسكوا
بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين الصورة والعقل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء حسبما
فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناهي في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام
كالزمان مستدلا فمقول هذا احتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعتد به ومن ذهب اليه ثم انهم لما ذهبوا
الى وجود الكثرة في الجسم فانسحب ان الكثرة انما تالف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون الجسم مشتملا
على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت يجب بيان ان الاحاد من حيث انها احاد لا تنقسم لانه لا يستلزم انها لا تنقسم بالفعل
ان لا تنقسم بالوهم لجواز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالعقل
فمقول متى وجد الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في
نفسه شيئا واحدا اذ هو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي وضعه الشارح فقد يستدل
بعدم الحد الاوسط فيه لان يكون تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يتألف الجسم من الاحاد هو غير منقسم بالفعل
لا يمكن ان لا ينقسم انقسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والثاني ان كل جسم هو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على
اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء منقسمة الانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء ومنع الانقسام وهي الاجزاء التي
لا تتجزى اقول وقد ناظر الفريقان الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة
المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزاء الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير
المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف
على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن المتحرك يطفرة من جزء الى جزء وتركت للاوساط لحاجتها
لهم الى التزام الطفرة لان الازمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم
مما ذكروه قطع المسافة المحدودة في زمن غير متناه بل اللازم قطع مسافة غير متناهية لان الاجزاء بالحركة غير متناهية الا في زمان
في زمان غير متناه الاجزاء وهم يعترفون به وايضا لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها
في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ولما استدلوا تارة بان قالوا لو تالف الجسم من اجزاء
لا تتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التاليف موجب للازدياد في الحجم احاديا وعند تجويز التداخل حتى لا يكون التاليف
موجبا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزء واحدا فيه تحرك
الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والا لكان الطوق الصغير مساويا او زيد فانه ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي
لا يتجزى واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه ليس بشرط ان يتحرك الطوق الكبير اجزاء اكثر

ثم يعد ذلك بقطع بعض ممكن تارة فقالوا لا يمكن ان يقطع في بعض ازمنة حركة السريع والزم من ذلك ان تتحرك اجزاء الرحى وتنقطع ان يعد
ما خوذة من الشفاء والاصح ما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء
غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان الجسم اقساما وانصافا
اقساما الى غير النهاية فالحركة اذا تابع غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها واذا تابع الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها
لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان يبلغ المتأهب فقل اورده
واضح بهته المقدمات اخذ وايضا من اذ لك مثلين فمن حاك مثلي في بيت شخصين بحيث كان احدهما سريع الحركة والحركة
جدا والآخر بطيء الحركة في الغاية والمريخي السريع البطيء اصلا ان المسافة التي يتبادر كب مركبة من اجزاء لا تتناهي وعندي
ان مخصوصية البطيء بغاية كان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا ملاحظة مقابلة السريع رح ضرب المثل
بعد ما طوق التحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قابل انى لحظت في بعض مطارح المناظرة
يسير علما جليلا اعني الفاضل قطع النسبة ان الذرة مركبة من اجزاء لا تتناهي والمثل الاول للمقابلة اورد الثاني في المناظرة من بعض هذا
قوطال تشنيع هو لا ورد شاهد او ريك فالبحث الى المقول اعني ان تركب الجسم هذا من المسافة وكمل في عدا فوغير طفرات الوسط
ومعنى ذاته فاورد الاولون لذلك مثلان وان الدايرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركت فلو كانت تتحرك
متساويين حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا قطع الصغيرة ايضا جزءا لكانت المسافتان مسافة واحدة ومحال ايضا ان
يكون الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحى متصل فلزم بعضه لبعض فتبين ان الصغيرة تتحرك دفعة اما تابع العظيمة
يتحرك اكثر فاكثر اتماما لما عدا او اقل مقدارا حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام وقصدوا الاخرون
لزوم الزام بما الزموهم وكانوا يستبشعون القول بانقطرة او منقطرة الى ان يمكن الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى
تنفكك اجزاء اعند الحركة لكن احدهما في شاهة الطفرة والاخر في شاهة التفكك بهذا التقرير افيد واحسن قول
هذه مواخذة فلسفية لقايل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما عند لك المقدمات لبيان مراد كلام الشيخ
وليس حاصل كلامه ان المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة ولو كان المتناهي في العدد لوجد
في كل كثرة وهو كان حقيقة فيكون المراد بالكثرة الاضافية والمتناهي المتناهي في العدد وليس في هذا سوا خذه على الشيخ
فمقول بل اخذه علمية تقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سوا كانت متناهية او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض
بالاثنين فان كثرة ولا يوجد فيه المتناهي في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة
يوجد فيه المتناهي اللهم الان يحمل الكثرة على الاضافة فحينئذ يدفع المواخذة هذا ما ذكره في شرحه اجاب الشارح بان المقصود
واضح فلا يستراب في ان المراد من الكثرة الكثرة التي يتالف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي
موجودا فيها دفاقال وهي متناهية لانه مسبوقة بجسما من اجزاء متناهية هي ثمانية اجزاء حتى يكون مجانا في كل جهة فقال كل كثرة

يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه بهذه الشرطية ان كانت المقابلة
ممتنع في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية ممنوعا ممنوعة ما في الباب ان المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم
الى الجسم الغير المتناهي نسبة متناه الى متناه وامكان ذلك لا يلزم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم
الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الجسم بحسب
ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة متناه الى غير متناه وان قرب ان يقال
كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله كان نسبة بحسبه البطة والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم
الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلاث يلزم ان يحصل جسم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى
حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه
موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل
لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي ان يقال ان كان الكثرة متناهية
من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الجسم يزداد ازدياد الاجزاء ويكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى حجم
الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكن نسبة متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي اربعة
احد المقدارين من الاخر واذا فنا اي هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثة او اربعة او غير ذلك فانا نعيد ايا
من نوع واحد فكان المنسوب الى ايهم اليه مقداره يصير مثل المنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان تنسب الى الخط
والخط الى السطح والسطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح والسطح من اجتماع
الخطوط والخط من اجتماع النقط فليس كل حجم بناسب الجسم عالم يكن جسما فلذلك حصل الجسم والا لم تصح نسبة
وغيه نظر لان الجسم لو كان متناهي الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء بكل عدد يفرض من
تلك الاجزاء بل واحد منها يكون لا نسبة الى الكل بالثلث والربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج
الى تحصيل الجسم قطعا ولعل الفائدة اتمام الحجة به وانما قيد بهذا الاستثناء لانتقاض التالي فليس معناه انه
الا استثناء على المراد انه يفيد الاستثناء ويستلزمه اطلاقا لاسم الاعم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد
بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة
متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن الاستثناء انما يصح لو كان هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله
تاليا كما سبقت الاشارة اليه قوله الليس اذا اوجب النظر اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه فانه
لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية وعلى التقديرين لا يتعين قليلا ولا كثيرا
اذا ثبت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل

الى ما يقبل الانفصال فلا يجزم ان يكون متصلا في نفسه فنقول ما طن في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ
بقوله فقد اوجب الامكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اصلا وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه وما لا يكون له
مفاصل الى ما ينفصل فانه لو كان له مفاصل لكان جسما مركبا لا مفردا هذا خلف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع
ان يكون مركبا من اجزاء متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الاقسام الممكنة غير حاصل في الجسم لانه لو حصل جميع
الاقسام الممكنة في الجسم فاجزاء وان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى والا قبلت الاقسام فلم يحصل
جميع الاقسام الممكنة والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الاقسام الممكنات في الجسم غير حاصل فانه لا يكون
شيء من الاقسام حاصلا فيكون الجسم الموصوف متصلا ويكون شيء من الاقسام حاصلا فقد ذلك الانقسام لكن
الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم
واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فلا ازم ان كل جسم مفرد متصل
في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الجسم المفرد امكن ان يقال لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى
ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل قاله وجه
العدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية تم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين
احديهما الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية
الى ما لا ينفصل والاولى محللة والثانية جزئية والعبرة في الاولى لا يجوز ان يكون في الثانية ليس يجب ان يكون واورد الخط
جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا يدمن بيان الفائدة في واحد واحد منها قال الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون
الذي هو في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية يمتنع ان يكون
فيجب ان لا يكون مما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فقط واما في الاجسام البسيطة
فلا يمكن ان نقيم برهانا في اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس تاما لان تركب الجسم
من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى به للة
قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية الثانية جزئية فانه الابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب في
نظر الشرح ان ذلك لاحال احدى مقدمتيه وجزئيته الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية
وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء
متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المعدة في القوة الجزئية والجزئيان لا ينتجان شيئا لان العاقل
الجزئية لازمة للمقدمتين المعدة والجزئية لا بالطريق الانتاج بل بطريق آخر وهو انا لو لم يصدق بعض الاجسام عديم
المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل

باب الحسوس غير غير المحسوس المحاذي غير غير المحاذي فلمن اورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين المتصلين
افتراق في ذلك والعلم شهوده ما يوجده في بعض نسخ الاشارات ما يا مختلف عرضين قارين كما في البلقة وعدل عن جعله
اختلاف العرضين سوادا كما قارين او غير قارين في عداد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب فيقرر ليس فالصواب
ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك او القطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف اعراض او لا بواسطة
شيء آخر كما بالوهم والفرض وانه قد ثبت من الجسم لا يتألف من احاد لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فالمان يكون
قابلا لانقسامات متشابهة او غير قابلا لانقسامات غير متشابهة والاول باطل والا انتهت القسمة الى احاد غير قابلة
للانقسام وقد ظهر بطلانه بان ما على يمينه ملاقي منه غير ما يلاقي ما على يساره فتعين ان يكون قابلا لانقسامات غير متشابهة
لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الكمية فان مقتضى الدلالة ليس الا انقسام الوهمي فمن البين
ان بحسب الوسط الظرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم الا اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية
باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصصنا بالذكر ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات
الغير المتناهية الكمية فنادر من دلالة آخرى عليه فمن الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا
للانقسامات الغير المتناهية الكمية على ما هو مذهب ذيمقراطيس ولا سبيل الى دلالة تلي بطلانه فيما بعد وهذا البحث
في اختلاف الاعراض قوله قد حصل من المباحث المذكورة مساق الحديث بهما يستبين تمهيد مقدمتين الاولى لا
ارتياب في ان الجسم المحسوس بسطوح فالجسم التعليمي اذ ليس هو مجرد الجسم الطبيعي او ثبيان الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه اي المتقوم
استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا توالت على الجسم الواحد كالمستعة الواحدة يتجعل تارة كرة واخرى مربعا
وكالماء والواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطاره الجسم
فانه اذا جعل كرة مثلا يكون له تخين ثم اذا جعل مربعا يبطل ذلك التخين ويحصل تخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسم بعينه
فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاشكال
التي اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون الشيء من هذه
الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف
اشكاله لما مقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قارة في الجسم الطبيعي ممتدة في سايرة الجهات ثم انما لا يستمد في تلك
الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها الى حد في كل جهة حتى يوضع السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين من سطح
وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي في آية جهة ينتهي بقي امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يوضع النقطة
فالجسم التعليمي يفني عند السطح وهو يفني عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح فردا من الجسم التعليمي ولا الخط فردا
من السطح ولا النقطة فردا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الآخر عارضا له من حيث انتهائه واذا عرفت هذا

فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير نهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك فهو
ان ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لما عارضته ترد فيه منع لان الانقسام المحال انما يوجب
انقسام المحال لكن من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك فجاز انفصال هذه الاقطاع وهذا غير لازم لما قلتم
بان من اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء التي لا تتجزأ ولا يوجب الانقسام
الخارجي فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء التي لا تتجزأ ويكون الجسم التعليمي مع ذلك متصلا لاجزاء اصلا ثم لك ان تقول
فيما سبق الان الجسم متصل في نفسه محتمل للانقسام بغير نهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة تحتمل
في انفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الواجب ان تقول محاعلمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم
عزوما لاحتمال المقادير اورده اللازم واراد به الملزوم فقال محاعلمته من حال احتمال المقادير بدليل قوله من حال تمامها
الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة لعلم لقائل ان يعترض محاعلمته من حال احتمال الجسم قسمة غير نهاية
ان مقادير كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير متوقف بعد العلم باحتمال الجسم
على العلم بوجه المقادير ولم يثبت بعد والمقصد من الاصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب
ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة مطابقة في العقل حتى
ان كل قطع يفرض في المسافة انما يفرض بازاية قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها
والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث
فكلان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة فان قلتم لم لا يجوز ان يكون
بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدار له فالمران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم قلنا ان يكون
بالحركة بمعنى التوسط وبالزمان قدره فهي آنية وهو آن لا يتطبقان على المسافة ويمتنع انفصالهما عن الاقطاع
بانقسام المسافة فنقول المراد بمعنى القطع ومقداره فلكانه اليه اشار بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان
في العقل يجزم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى غير نهاية بين لا يجتمعان معا الا في العقل اذ هما موجودان معا
فيه بل في الخارج بمعنى ان الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما مستقرا والآخر منعدما فجاز ان الفرد ذرة
لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل
هذا الامتداد عند الذهن من اول دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج فوجب البحث عن العالم
والتنبيه على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان فظهر ان اقسامهما الى الماضي والمستقبل والى
لا يصح لان الحد مشترك بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها فان الحد المشترك
بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انصف خطا كان الحد المشترك بين النصفين خطا فالمنصف

و رجل ذلك بتناهيها بهذا البرهان لكن يجيء بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا
والانفكاك ليس يقبل الانفصال الا انفكاكا كما ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم حقيقيا لان بعض الاجسام لا يوجد فيه الانفصال
لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرء عليه سبب الانفصال والا لحصل جميع
الممكنة في الجسم بالفعل هذا محال وهذا ايضا يدل على ان قيد [illegible] في حكم الشيخ في هذا المقام ان الجسم المتصل
واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه يبقى هناك الهوية الاتصالية بعينها بل يتقل وتحدث هويتان
آخرتان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية فلا يبعد هناك من امر ان يكون محل لتلك الهوية الاتصالية
تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو موجب للان في اثبات هذا الاشكال لا يجوز ان يكون الهوية الاتصالية قابلة لها
تعدم وتحدث هويتان آخرتان وتتصلان ويحدث هوية اخرى اتصالية كما تقول به العظيم افلاطون وما يوجد
هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها البعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها
والمتحيز بذاته يجب ان يكون قابلا بذاته وكان في منعه مكابرة ووجه المنع من هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل
الى جسمين متصلين او اتصلا جسما واحدا فلم يكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل وحدث متصلان آخران
او احدهما بالكلية وحدث متصل واحد عن لا شيء فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم والانفصال الى متصلين
وبين انعدامهما والاتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك للامر ليس هو تلك الهوية
الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة فتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية يتهيأ
عليه والهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي اوجب ان يكون المتحيز بذاته قابلا بغيره لا يقال هذا مشترك
الالزام على تقدير القول بالاتصال الجسم في نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين فلا يخلو اما ان يكون
مادة هذا عين مادة ذاك او لا يكون فان كان لزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجودا في حيزين موصوفا
بجسميتين وانه محال بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك الجسم
المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هذا خلف واما ان لا يكونا موجودتين فيه
بالفعل ثم صارتا موجودتين فانوجدت مادة الجسم المتصل بانعدام اتصاله وانعدام الجسم بالكلية فانا نقول المادة
شخصية وعند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال والواحد
متعدد وعند الاتصالين اذا ثبت هذا التصوير فنقول لانم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانا نلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل باقيتين وليس كذلك بل الموجود
فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء
بالفعل اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء وكان الاتصال عبارة عن اجتماع الاجزاء والانفصال عن تفرق الاجزاء فالامر اثبت

في الحالين سواء الا فرار فانا بينا مسلك سيولي والصورة فقد ظهر ان جواب البرهان على هذا الاصل وتقريره وحينئذ ذكره ان الجسم المتصل
في نفسه قد يفرض زوال انفصاله فيكون لكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال ويكون للجسم قوة الانفصال
لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل
الاتصال والانفصال وهو الهيولى وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال اذ ربما المتصل بذاته الصورة
الجسمية فانها متصلة بذاتها الى غير ذلك من الجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق وذلك الامتداد شائعة الى الهوية
الاتصالية التي لكن ان نفرض فيها ابعادا متقاطعة فانها ذاتي الباقية بعينها مع تواردا المقادير والمراد بالجسم التعليمي
الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يكون ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس
قوة الانفصال يكون في الجسم شيء آخر قوة الاتصال والانفصال الان الحق حمل على الصورة الجسمية اذ الملحوظ
ان في الجسم شيئا غير الصورة الجسمية الان ذلك الشيء غير مقدار فانا لا نسلم ليس في ثباته المغايرة بين الهيولى والصورة
الصورة بل في المغايرة بين الهيولى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة تتم لانا
جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي واذا قال قبولا يكون
بعينه الموصوف بالامرين معا لان القابل بالحقيقة لا بد وان يجتمع مع القبول ولهذا لم يقل فيما قبل انه قد
يقبل الانفصال بل قد يعرض لما انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول فكلام الناس حين
صريح في ان المقبول هو الاتصال وبيانها لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال
فيتهافتان فاتت والجواب عنه ان الانفصال اذا طرء في انا المقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون
مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسمية التي هي ذات ان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة
الجسمية وبيانها الشكل التابع لوجود او صورتا الجسم التعليمي اما اولا فلانه مشترك للصورة الجسمية سواء اما
في جميع اقطاره كالكرة او في بعضها كالمخروط الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية وهي هي
كان الصورة الجسمية تتوارد على الهيولى وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته
الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يكن محل صورة عليه وبقي باطنه وانت خبير بانه انما يتم لو كان
المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال والمتصل بذاته يجب
قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية
قال الامام ههنا امران احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فما ذلك القياس
وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في اثبات المغايرة الى ذلك لانا اذا
وجدنا ان الجسم الموصوف بالانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من تغير ذلك وجود شيء آخر قبل الانفصال

والاجزاء التي بالقوة في امكان الانفكاك عند الملاقاة للاقتران بها في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو
يبتني على تشابه الاجزاء في الطبيعة وجوز يكون كلاما الزاميا خاليا عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم جزء آن
من مبادي الاجسام بالسرية مشتركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة قلت المقول
الصحيح هذا المنقول هو كلام غير ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم مشكك عن ذلك
الجسم فانه جاز ان يكون القسمان بها الوجودية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان الحكم حكم الامثال واحد منهم لا يمتنع
انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الاستداد لانهم كالصورة النوعية في الفلك ودلايل كما في الجسم العنصري الصلب فانه ما دام كذلك يمتنع
عن قبول الانفكاك واذا زال الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر شيئا لان فقوله خارج عن طبيعة الاستداد والسيلان
واضح على انه جعل الاجزاء مشتركة في الحكم لا جعل مشتركا في طبيعة الاستداد وليت شعري لاي شئ ابتنى الكلام على تشابه الاجزاء
كيف جعل قوله هذا جوابا للسوال بالفلك العنصري فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون القسمان هما غير مختلفين بها
في امكان الانفكاك فهما مشتركان في الطبيعة ثم يتوجه ان يقال الفلك يفك عن العنصر ويمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها
في مفهوم الاستداد او لما كان مبنا الكلام على المشاركة فيه توجه السوال فنظر الجواب واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه
الا ان كل جسم فرض من شانه ان يتميز عند الوهم جزءان حتى يحكم بان هذا جزء للجسم بغير ذلك وهو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة
الوهمية لا اعتقادي ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون لكل جزء آن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا وانظر الى الجسمية
لكن ان يكون له جزء آن في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي لستة مع المادة فكل جسم مشتمل على المادة كما قال
قال الامام لانا نرى ان الاجسام متساوية في الجسمية تعلى عامة ولين سلمنا مغايرة ما في الباب لان تلك الابعاد يصح على كل
واحد منها ما يصح على الاخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون تشخيصه كل واحد منها مانعة
عن ذلك او ان شارك الاخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك عندهم ان الجواهر الفصول العدم الجسمية التي كانت موجودة
لكل جسم جسمان اخران ثم انفصلا زال كل جسمان وحدثت جسمية اخرى فقد صح الانفصال على نفس الجسم الممتنع على الجسمين
وصح الانفصال على الجسمين والممتنع على نفس الجسم وهذا للامتناع ليس من الطبيعة المشتركة بل من تشخيص تلك الاجسام
فلم لا يجوز ذلك ايضا والجواب به ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية لا يتناول الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة لا تحمل
هي التي يقال في جواب ما هو المقول في جواب ما هو لكون الكليا تم لو عنى بالماهية الامر الشيئي كان الصحيح ما ذكره الآمدي
خلاف المعارف والتحقيق والتكلف بطلانه في المشهور على انه فاش الاجزاء وانه باجماعهما في الحقيقة على ما علمت محكم الجسمية
من غير ما احد شيئي فيه وصوره من غير نقص شيئي منه فاردا بيان الامكان الحقيقيين وذلك انه ثبت ان الجسم هيولى والصورة
لا محالة ارباها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى في وقت مقدرة بمقدار اصغر
وفي آخر مقدرة بكبير او الاصغر اذا ذاهب الهواء من قارورة تتخلخل الهواء الذي بقي فيها وزاد في مقداره لاستتباع الخلاء

فرع مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد هنا مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من
مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما تبين من ان العلم الطبيعي يبحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي
من جهة المادة وتناهي الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم
الطبيعي الثاني ان اثبات الحدود والجهات موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لكان كل
حد وهميا فلا يكون للحد وجود الثالث ان اثبات الحد والجهات من مسايل الطبيعي وكان الظاهر
انه من مسايل البعد الطبيعي لانه يبحث عن الوجود والا انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدود وبعضها
غير محدود وتحديد الجهات وتحددها لا يتصوران الا في الجسم وفي المادة الرابع ان امتناع انفكاك الصورة
عن المادة مبني على هذه المسئلة ومن قرب ما يتبين مما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة
عن المادة من علم البعد الطبيعي لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال الامام
كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم بعد من احكام الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة
في البين وهي غريبة عن احكام الهيولى واجاب بانه لما بين تركب الجسم من الهيولى والصورة اراد
بعد ذلك ان يبين ان الصورة لا تنفك عن المادة فكان البرهان الذي يتيسر على امتناع انفكاك الصورة
عن المادة وهو ان كل جسم متناه وكل متناه مشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل
الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول
لما تبين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق
عين ذلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفا في خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذا
ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية تحتاج الى مادة وفي هذا الكتاب جوابا عن السوال الاول
ان طبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجا في جميع الصور الى المادة
وجوابا عن سوال الشافي ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل بنفسه للانفكاك فهو مشتمل
على المادة فهذا اكثر صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى كيف اراد ان تتبين بعد ذلك وقل لي اذا
كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل او لم كيف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا
في حد معين والمنحصر في حد معين لا يكون الا لانفعاله والانفعال انما هو من قبل المادة والعجب
ان المقدمات التي برهانها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لا تنفك
عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والاطول الكلام بالكلية فالوجه الغير عيا ان النظر الصحيح ان يقول
لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها مشتركة في عوارض ولا بد ان يتبين ان بعضها

انما هو من قبيل بعرضها يشاركه من المادة كالمتناهي والمتشكل يعرضان المتناهي والمتشكل يعرضان معا انما هو من قبل الصورة الجسمية
كالوضع والتحيز لكن لما لم يتضح ان المتناهي والمتشكل يعرضان الاجسام لم يتبين ان عروضها للشركة فلهذا
احتاجت الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة
التي هي الابعاد والتصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل قال لما فصل ثم فرغ عليه
اشتغل بحجج البيولي عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا قوله وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية
على اربع مقدمات الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان ان قال قوم لو امكن
وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليها غير متناهيين
لكنهما كلما امتدا ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد
الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض عليه الشيخ في الشفاء بانا لم نسلم انه يلزم من وجود بعد
بين الخطين غير متناه غاية تناهي الباب ان يكون الزيادة الى غير النهاية لكن ليس يلزم من ان يكون بينهما
بعد زيادة الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه لا بعد متناه والزيادة على المتناهي بعد
متناه لا بد ان يكون متناهيا وبهذا كالعدد وقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام
الغير المتناهي بعد ومتناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد برهان ان لا بعد من بعد
غير متناه تطفر فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين ولنصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية المشتركة
فلما كان ذوا بي الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية
فليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة موجودة في بعد ذهني موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون
بعد موجود فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول بالا نهاية فلا
فيكون غير متناه فيلزم المحال واقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات
غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو زايد
على بعد آخر الا بقدر واحد متناه وايضا ما ان يثبت بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية
او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها
زيادات مقدارية كلما يزاد يزيد المقدار فلا زدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة
وان لم يثبت لم يتبين المحال سواء تساوت الزيادات او تناقصت فلا فايدة في فرض تساوي الزيادات
ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير
المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية المتقاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ايجادا آخر

متزايدة بذلك القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزاد الى
غير النهاية لكن نسبة زيادة البعد الى البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات
ضرورة ان عدد الزيادات الغير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية
على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد الابعاد بقدر واحد فيكون زيادة بالبعد
على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد
لكنها نسبة غير المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد
الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم المحذور
لان النسبة لا تكون محفوظة طرح ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان
الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين حاصرين انحصارا ظاهرا ثم سهل
نفسه ان المحال انما يلزم من فرض لا تناهي الابعاد مع فرض الساقين على ذلك الوجه والا يلزم منه
استحالة اللاتناهي فمن الجايز استحالة ما قين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية
في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين ظاهر فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام
متساوية وتخرج الخطوط الى غير النهاية فتنقسم سعة العالم بستة اقسام وكل خطين منهما ساقان على
ذلك الوجه لان زواياهما مثلثة قايمة فاذا فرضنا بعد اينما في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان
لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين مثلثي قايمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع
فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما يوجد امتدادهما فانه لا يكون متناهيا فجميع الستة متناه
او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا تناهي بين حاصرين واقول لا حاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة
يفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية
لامتدت الخطوط الى غير النهاية فانقسم سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي
سلكها الشيخ ادق واشمل لانه يكفي فيها ان تتزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج الى انها
تتزايد مثل تزايد الامتداد واذا عرفت فلنرجع الى شرح الشرح اما قوله والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما
الابعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوي او على سبيل التناقص او على سبيل
التزايد على سبيل التناقص لا بعيد لانا نريد ان نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد
المقدرة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد
وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين

حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متفاوتة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه
فانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر وجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي وزيد على البعد
الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف وزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا
لم يكن نصف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل اقل من شبر واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي
فهو يفيد المطلوب انما اقتصر عليه لان المثل موجود في التزايد فاذا علم ان المط يحصل من اعتبار المثل كان
معلوما من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه
نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لم يكن خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل محالا لفرض
خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه
في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء واذا كانت الاجزاء غير متناهية لم يكن البعد
غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو المطلوب فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات
متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية لكنه ليس بمحال كما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادة الغير المتناهية
لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما تتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وفيه نظر ايضا
وان افاد المط ايضا الا انه لما حصل المط بجرد المثل ظاهرا لم يحتج الى فرض ذلك الزايد واما قوله واية
زيادات امكنت فالامام زعم انه قضية موضوعها آية زيادات امكنت ومحمولها يمكن ان يكون هناك
بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وهذه
هذه القضية تقوله والا فيكون الامكان وقوع الابعاد وقول الشارح ان معناه ان كل واحدة من الزيادات
يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
قد توجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا لها نعم
لا يبعد لقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب
آية زيادات ليكون عطفا على كل زيادات توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة نفرض وكل مجموع
اي مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة يفرض فهي مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع
زيادات فهو في بعد فلما اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات
العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشره ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل

على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
نظر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام قوله لان حشو زايد لا معلل للام ولا لان فايدة
ويمكن ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو معلل لان وحاصل كلامه انه
لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد
فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد الا انه زاد قيدين من الاول منهما مستدرك اذ يكفي ان يقال
اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول
فاذا لزم وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد لزوم محال آخر وهو لا يتضح الملازمة بين
عدم البعد واعظم الابعاد والمط وذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب بقال اما ان لا يكون هناك
بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محال لان اما الاول فلانه لو لم يكن بعد يشتمل
على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واذا لم يكن جميع
الزيادات في بعد لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد وقد فرضنا انه لم يكن جميع الزيادات
زيادة في بعد آخر فهو آخر الابعاد وهو يقطع الامتداد ان عنده وقد فرضنا ما غير متناهين هذا خلف
واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله فبين ان يكون هناك
امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين ويحرر المنع ان يقال لا نسلم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات
في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي
فان قلت لو لم يكن كل الزيادات في بعد لم يكن بعض الزيادات في بعد فيقول لانا نسلم انه اذا لم يكن
مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية
مخصوصة لا يستلزم السالبة الجزئية لا يقال اذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فانا لا نسلم انه لا يكون شيء منها
في بعد او يكون بعضها في بعد وبعضها لا واما كان تصدق السالبة الجزئية لانا نقول لانهم المصر لجواز
سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الاثنين يشبعه هذا الرغيف ويسعه
هذه الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يكن جميع الزيادات في بعد بل يكون كل
واحد منها في بعد وانت خبير بان هذا لا يدفع المنع بل علله بل يكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات
الغير المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي
فنسلم ان كل مجموع متناه في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد

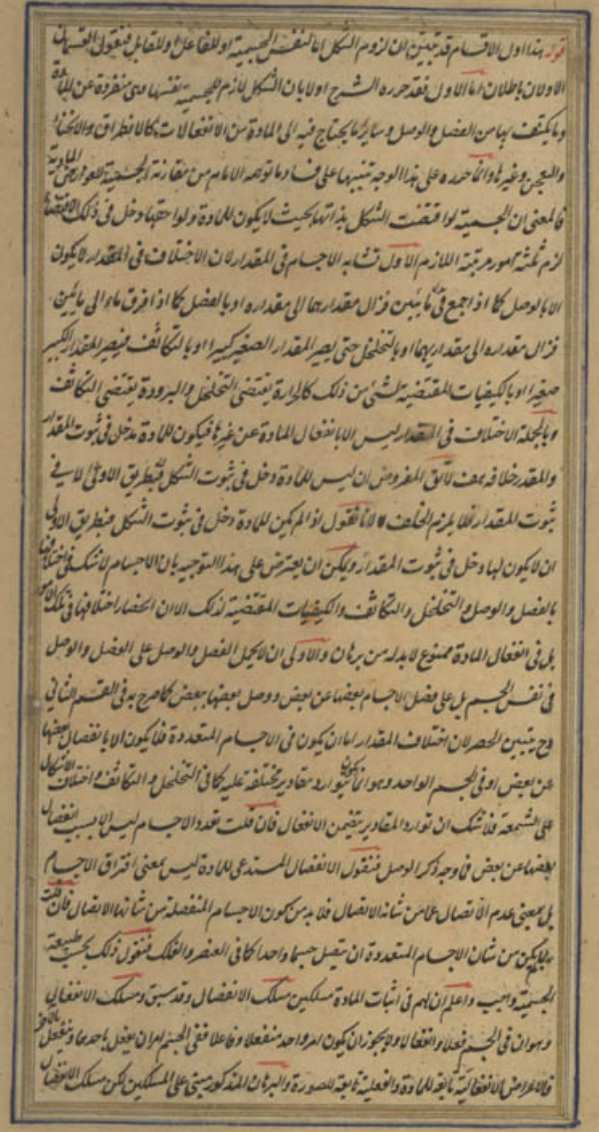
مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه وكيف يسلم الخصم
من منع الشخصية لو ثبت هذه المقدمة تكلفت في اثبات المط فلم كمن الى قوله كل زيادة في بعد والى قوله
وان فيكون امكان وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولست ادري كيف يتبين ذلك الخ
اي من عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد وفان متنهما كما نقل عن الامام اعانه لو لم يوجد بعد يشتمل على
جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر والا يكون زيادة في بعد آخر والا كان كل زيادة
تجد في اخر فيكون جميع الزيادات في وهو محال فامنع اقول وكذلك ما ذكره من انه لو لم يوجد بعد يشتمل على جميع الزيادات
في بعد وانا ان كل مجموع مبغض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد والا يكون المجموع في بعد
والما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فاذكره الشارح لا انطباق له
على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد
امتداد ان غير متناهين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد ويجاز ان يكون تزايد الابعاد
بقدر واحد ويجاز ان يكون الابعاد والمتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية ويكون الزيادات المساوية ذاهبة
الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد
بعد يشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يمكن زيادات في الابعاد
الغير المتناهية بعد غير متناه فكل بعد فرض يكون نسبته الى بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل عدد
الى اخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة
المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات
غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة وتنعكس بعكس النقيض الى انه لو لم يكن في زيادات الابعاد
زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم
الابعاد وحينئذ ينقطع الامتداد والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد وانه محال فنعين وجود بعد
مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال فان قلت
اذا ثبت تناهي الزيادات واخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهين فهو خلاف المفروض فاي حاجة
الى ما بعده من المقدمات فمقول لم تقصر الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثالثا وانما الزم الخلف الثالث
دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما بالعكس
فان قلت الخلف لازم من المجموع ومن الجائز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده
فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد فمقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال بالتناوب الا من فرض عدم

تناهي الابعاد وكانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد
مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال والملزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير الشارح
لا يحتاج الا الى ثلثة مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد ابعادهما بقدر واحد
الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة
في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت بوهم ابتداء اشرنا عند في الخ الى قوله
وان كل زيادة توجد الى اخره كاف في تعليل وجود بعد يشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد
لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت بهذا التعليل عبارة الشفا وان قوله فيكون
امكان وجود البعد المشتمل على محدود اي لا يكون الا وجود البعد المشتمل على عدد متناه من الزيادات
الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لازما وان قوله فتصير البعد بين الامتدادين محدودا
في التزايد مكررا لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فان قيل هذه النتيجة
مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد والمتناهية وتوقف على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
وهو آخر الابعاد ان لا يكون جميع سوقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن
اثباتها الا بعد اثبات المط والجواب فاذن والسلام ان تناهي الامتدادين انما نلزم من عدم تناهيهما
فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان يكون بعد يشتمل على جميع الزيادات او لا يكون واياما كان
يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على
جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملا عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات
غير مشتمل عليه لان السلب الجزئي يقتضي الايجاب الكلي لا نقيض الايجاب الكلي خلاف جواب
السعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد
لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي
من الجهتين الطول والعرض واما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض
اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يكن وجود خطين مخرجان من نقطة واحدة ويتفرجان متزايدا
الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة
على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالشيء وذلك
يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من
الاستعانة بالحد البرهاني الآتي بين الامرين المباينة فهو انما فرضناه خرج عن مركزه قطعا متناهيا

من الخط غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازاة الى المماسة فلابد ان يوجد في الخط الغير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المماسة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فان المماسة ما كانت
ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة نفرض في الخط
الغير المتناهي اول نقطة المماسة ويكون المماسة معها بزاوية تحادثه في المركز والزاوية قابلة للقسمة
الى غير النهاية والمماسة بزاوية اصغر منها فيقبل المماسة تلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى
فوق تلك النقطة مفروضة والثاني ان المماسة مع اي نقطة نفرض يكون بحركة وكل حركة تنقسم
الى غير النهاية فالمماسة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها في فرض اول نقطة المماسة
فلا يكون اول نقطة المماسة هف ونحن نقول باذا ذهب البرهان لو فرضنا قطر الكرة مماسا لخط
غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخر النقطة
المماسة وهو باطل بيان الملازمة ان المماسة تحاذ وما بقيت فلابد ان يكون لها نهاية واما
بطلان اللازم فلان كل نقطة نفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المماسة فالمماسة
مع النقطة التي فوقها بعد المماسة معها لان النقطة المفروضة تكون على سمت من سموت المماسة
فكل سمت مماسة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعا والمماسة ببعض تلك
الزاوية وببعض تلك الحركة يكون بعد المماسة بهما فرضناه آخر نقطة المماسة لا يكون آخر
نقطة المماسة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المماسة فنقسم بهذا البرهان برهان
الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان
الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المماسة
او آخر نقطة المماسة لان مماسة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين وكل نقطة نفرض اول
نقطة المماسة او آخرها لم يكن اولا وآخرا الثاني ان بنيه الدلالة تتوقف على اقسام الزاوية
والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد ولانا اذا فرضنا اطول الابعاد واعني قطر العالم
وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المماسة فيحدث زاوية في المركز ولنفرض ان المماسة
بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المماسة منقسمة قبل المماسة كلها فلابد ان تكون
مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مماسات مع نقاط غير متناهية
فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انها لا تسلم ان المماسة تتبعض
بالزاوية قبل المماسة مع نقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مماسة تتبعض الزاوية

وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فالمنقسمة بالقوة اذا وردت
من وضع ما بالقوة يمكن ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة
لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة بنصف الى
قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال والجواب عن الاول
ان لزوم نقيض التالي لا يبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم المحال
على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المماسة فانه ان يوجد
اول نقطة المماسة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا يبطل الاعتراض بالكلية
وعن الاخيرين بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم حاكم على ما
من العقل كما يرى الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمماسة المحادثة من اول نقطة
في الوهم ولكن لا سعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي واما بيان
المطبق فهو ان نفرض خطا غير متناه من احد الطرفين دون الاخر ونفصل من الطرف المتناهي
مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما زايد على الآخر بذراع فاذا قابلنا الذراع
الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون
في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع
يساوي الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه
واما في الجانب الاخر فيتبقى الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان
كما متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه محال وان فرض الخط غير متناه في الطرفين حتى يحصل
خطان غير متناهيين من احد الطرفين وسياق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خطا كان
غير متناه من الطرفين او من احدهما فقطعان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما على الآخر
بما بين النقطتين وبتبيين تناهيهما بالتطبيق اشارة غور فقد بان لك ان الاستاد الجسماني مخوج
تقريره على محاذات الشرح ان الاستاد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالاستاد
ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بما احاط به حد او حدود واما ما احاط به
حد او احد فكالدايرة فانها لا يحيط بها الا احد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث
فقد احاط به اضلاعه الثلاثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم ما لم يتعين فجنسه غير متعين
وتحقيق الماهية انما تتم بذكر الجنس والفصل وايضا ما احاط به حد او حدود قد يصدق على المقدار

والجسم المطلق لكنه اذا تحقق كان من الكيفيات المختصة بالكمات اي الكميات المتصلة فيكون هو ما يشغل بحسبها بحدا او حدود يعرض ملك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وبهذا القيد احترز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانها هيئات لما احاطه حد او حدود لكن بحدود ضمنا لا من تلك الجهة بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فيالضرورة يكون مشكلا وفي قوله فيبين اولا لزوم الشكل بتوسط التناهي اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متاخر في المرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد او الحدود وتاخر الاحاطة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم ولما بان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وهو الكيفية مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولو حقها لكان الشكل لازما له حتى يكون لزوم الشكل لما بالنفس الامتدادية او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لامر فيها حالا او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام بأسرها في الشكل والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان ذلك المحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا والكل باطل ثم ان المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون المحال في الجسمية طبيعة نوعية وان كان لازما فلئن قلت اذا كان المحال لازما للجسمية يقتضيه لذاته وهو ينافي للشكل فيكون الجسم مقتضيا للشكل فيعود المحال قلنا نقول المحال انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل لذاتها اما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه محال ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل المعين كالكرية وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بقاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر ان رجحان الاقسام ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه تامل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما ذكرناه



قوله هذا اول الاقسام قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية او للفاعل او القابل فتقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لا يلزم للجسمية نفسها وهي مفترقة عن المادة وما يكتنف بها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانخراق والعجن وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيها على ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية لجوهر المادة فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولو احقيها دخل في ذلك الاقتضاء لزم تخلف امور مرتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع قدر ما بين فزال مقدارها الى مقدار واو بالفصل كما اذا فرق مقدارا الى مقدارين فزال مقدارها الى مقدار بهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالرارة تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقدار ليس الا بانفعال المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقدار والمقدر خلافه بعد لان المفروض ان ليس للمادة دخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف الا ان تقول انا لم نكن للمادة دخل في ثبوت الشكل بطريق الاولى لا ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا تشكل في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان الخصام اختلافها في ذلك لا في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان والاولى ان لا يجعل الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وح يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بسبب مقادير مختلفة عليه كالتخلخل والتكاثف او اختلاف الاشكال على الشمعة فلا شك ان توارد المقادير تتعين الانفعال فان قلت تعدد الاجسام ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض في وجه ذكر الوصل فتقول الانفصال المسند الى المادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فانه بسبب كون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان تصير جسما واحدا كالعنصر والفلك فتقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم فعلا وانفعالا وقد يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا في الجسم لان يفعل باحد جزءيه ويتفعل بالآخر والعرض الانفعالي تابع للمادة والفعلي تابع للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال

ولا الكلام فيه والجواب اختار ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع مشترك فان عارض مانعا ان يعطي اختلاف الشكل ولا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مانع وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية وبهذا كان المانع عن حصول شكل الكرة التركيب وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنا للجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب ثم اختار ان المراد الاستواء في الاشكال البسيطة والتزم بوجوب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها مثلثة وبعضها مربعة الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بلازم اشتراكها في الشكل او منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اوردناه على السؤال من الاستفسار فالكرية مشتركة ثم ان اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امرا واحدا في الحقيقة والمشارة بقوله على ان كل واحد منها محال باسره وثانيها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم يساوي الكل في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له لا باحد الاسباب الثلاثة الا انفصال واختلاف العوارض والوهم فالتزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شئ من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانا نمنع عدم انقسام الجسم الا بجزء تكليف يقال انه تتساوى شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوي شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالكرة وان لم ينفصل بل كان الانقسام بسبب اختلاف العوارض والوهم فحصول شكل الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له متصلا به وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل الجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزامهما ومنعهما فيجوز الالتزام في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه اوما بقوله يوهم الامتداد مقارنا بقبول الانقسام واللانقسام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امعن في الاعتراض على كل واحد من بيان الاختلافات العائدة الى العوارض المادة فقيه شئ وهو انه لم يعترض على اللازم الاول ثم بيان الاختلافات نعم يمكن ان يعترض بالاعتراض على الاخير فان حاصل الاعتراض عليها يجوز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا

قوله وهو لازم وذلك بسبب فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غير مجرد عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولى وانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلفت وتعددت الامتدادات وتعددها لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال وبالجملة اختلاف الامتداد لما سبب الاشكال المختلفة الواردة عليه ورود الانفعال من غير الهيولى محال قال الامام لانا لم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل علينا والجواب ان الذي ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بسبب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا لم تختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بسبب الانفعال

قوله واعلم انه التزم المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محالان اما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا تختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف وهو بديهة ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك ولا كونه قابلا للاشكال كذلك يلزم ان لا تختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفعال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان تختلف شخصا وانما المحال من القسم الثاني فانا نفرض من جهة القابل انه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فنقول المحال اللازم من جهة قبول الاشكال بسبب اختلافه هذا الكلام من الفارح كانه جواب لسؤالين وردين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل وكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فافرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلاثة فلا فايدة في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثاني هو المطلوب والثاني ان المتوقف المذكور في الفصل

ايرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء في الشكل انما يلزم لا يتحد وطبيعة الاستدا بل يتوقف
على المادة واجاب بما حاصله ان الاول فيان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني
من جهة واحدة فالمنقسم انما هو من جهة المادة وما عن الثاني فبيان النقض على جهة المقابلة واعلم
ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية تكفي ان يقال لو كانت الجسمية تلما وقلم يختلف
اصلا ولم يحتج الى تفاوت الابعاد ولزوم الشكل والى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل
بمشاركة من الهيولى تم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الاستداد قابلا للانفعال او الانفصال
من غير الهيولى لان الاشكال يختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يكن الى التقسيم
وسائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية تبعا داخلة الهيولى
على ما هو الظاهر من مقصد القوم في ذكر لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية فقط داخلة
الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بواسطة داخلة الهيولى قوله وهم اشارة
ولعلك تقول هذا نقض اجمالي توجيهه ان الدليل الذي ذكرتموه في الاستداد وارد عليكم في اشياء اخر
فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك
مركبا فلو كان التساوي في المقتضى يوجب التساوي في المقتضى تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس
كذلك فقوله هذه اشارة الى تساوي الجزء والكل في الشكل وقوله في اشياء اخر تنبيه على ان النقض
لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يحلف حكم كله وجزءه كالارض طبيعة الارض مقتضى الوسط بين الاجرام
مع ان اجزاءه المنفصلة لا توسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه
بل انما يوجد جزء متاخرا عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزية انما يفرض باحد الاسباب
المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لانقال الفرض قسيم سائر الاسباب لانه قال
الانفصال اما ان يكون سرمديا الى الافتراق وهو الفلك او لا فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين
والا فالفرض وقسيم الشيء كيف يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود
فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال لوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود
فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتض الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السوال فان قلت
السوال يرد على كلام الشيخ حيث قال وكان جزء المفروض من مقدار يلزمه ما يلزم كلية فانه لما حكم
بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام ايا ما في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك
فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي لا تميز شيء عن شيء في الوهم المراد ههنا فانا بين ان الفرض في الكلية

والجزئية فانه لو قدر ان يكون جسم جزءا في الخارج كان مشاركا للكل في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج
فلا نسلم انه لا يكون مشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر قوله فنقول لك حاصل الجواب ان الآثار كما تختلف بحسب
بحسب اختلاف الفاعل كذلك بختلف بحسب اختلاف القابل الشكل في جزء الفلك وكله وان كان واحدا
الآن ما دام الكل والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلاهما بخلاف الاستدا او المقتضى للشكل فانه واحد في
الفاعل لا في القابل قال الشارح تقرير الفرق على الاجمال ان للمقدار والشكل في الفلك تعاقبا وفاقا
اما القابل فهو المادة التي عرضت بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزية فان معقول الكلية والجزئية بحسب التجزية
والقابل للتجزية ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك
السبب القابل وهو المادة مانع من تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء
كالكل ما دام الاستداد والمنفرد عن المادة فلا تصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكم حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة
مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية
مثل المشك والحامل والمدير اجزاء للفلك الكلي اشكالها في الاشكال ومن ههنا فهم ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء
كالكل باطل فانا نستحيل في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول هذا السوال ليس بوارد لانه على المنع
على ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء
كالكل ما دام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقض
كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما ان الشكل كذلك فاراد ان ينبه على ان التساوي
في فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة فكان السائل انتقل لا يلزم على ما ذكر من الدليل تساوي
جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة عن تساويهما فان قلت المادة وان منعت
عن تساوي الكل والجزء في جميع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل فنقول المادة
لم تكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة انا اذا فرضنا جزءا مساويا لكل شكله
مثل شكل الفلك وبهذا القدر كاف في دفع النقض وما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن
هيولاه والا امتنع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها الجسمية لانها مشتركة بين الاجسام بل عن صورتها النوعية
اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من
غير وجوب هيولى الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون
للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عرفت ان الصورة النوعية
بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة آثار الصورة النوعية او المعد الذاتي منها على اختلاف تفسيري الطبيعة

نسختان النسخة الاولى ان يكون صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون وانظم الكلام ان لا يكون الامر
بعد وذلك جزء اما للكل صورة الكل لكونه جزء الى حصل بعد حصول صورة الكل فالمنع ان يكون صورة مثل صورة الكل
في المقدار والشكل النسخة الثانية ان يكون صورة الكل ثانيا وبقدره وهي لا يكون ترجع الى ذلك تقديره لا يكون ذلك
هو بمقدار الكل ومشكله لما فرض جزءا او يجعل ما للكل سهم لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها اول على المراد
واظهر وبها يقال كان للشارح نسخة متقدمة ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا المحال وهو
اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلاثة امور عارض وموانع وسبب اما العارض فهو
حصول الكلية والجزئية بحسب فرض المجزئة واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو تخاذ الفلك
فلا عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد بقدر الكل وتشكل منع ذلك
ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فاجرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان المانع
ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد يرجح بما شارح
في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل ما دام جزءا او لو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل
في المقدار والشكل فقد بان الرئيس لتأخر الجزء وخلافي المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد
من المقتضي لتشكل الجزء تشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد العارض عرض له وهو كونه جزءا وصار مانعا من ان يحصل له
تشكل تشكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزء الذي الكل بسبب المادة المقارنة والفلك صورة المتجزية بها لكن
كلمة او بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون المفروض بعد ذلك جزءا اما للكل كلية
جزء المفروض فاعد حصول صورة الكل ويرجح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والامكان المتعرض للبعدة
في المقامين مستند كالاحتمال تحمله فتفسير الشارح اوفق لكلام الشيخ الا ان السؤال وارد عليه قوله واما المتوهم
فهو انفرد قد بان لك ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك عن ثلاثة امور وتلك الامور
مستقيمة في الطبيعة الاستدادية فانها لما انفردت عن المادة لم تتصور فيها الكلية والجزئية فلا يمكن ان قبل الفلك
تشكل الكل لم يقدر فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل هو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية
او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم لم يمنع ذلك ان خلاف الجزئية عارض يمكن ان يزال
وهنا لحق الطبيعة الاستدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى
يتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام وهنا ان العذر الذي ذكرناه في الفلك من ان الشكل
كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا للقبول فاذا حرم
حصل ذلك الشكل لكن قوله ذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي عرض بعد ذلك وهنا ايضا يمكن ان يتذكر

في الجسمية القابلة له في المادة فقد حمل الامكان على الامكان الشرعي في تفسير القوة على الصورة النوعية الفاعلية فيبقى
قوله من غير ما بمعنى وكذلك كلمة او بل الواجب ابدا الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها
على الصورة الفاعلة والامكان والقوة على المادة القابلة فشرحه اطبق على المتن قوله واعترض الفاضل الشارح
واعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والشكل الجزائي جسم واحد
في الشكل لتساويهما في المقتضي فينقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للشكل
هي الصورة النوعية للجزء مع ان شكله كروي وشكل جزءه انواعا مختلفة مثلثا او مربعا غير شكل الكل فالمقتضي مع
مع اختلاف الآثار واجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لاختلاف مادتيهما والاعتراض عليه ان
اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم
جرا لكن الامام اطنب فيه وقال المعقول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يحل المادة غير صحيح لان مادة جزء الفلكية
اما ان يكون عين مادة فلك الصورة او يكون جزءا من فلك المادة فان كان الاول كان فلك الصورة
وجزءه المتساويان في الماهية حالين في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان يكون
جزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزءها كان كل الصورة اولى بالكلية من
المتقدم وان كان شيئا واحدا في محل واحد فنقول في الجسمية الماخوذة لا بشرط ان يكون وجود كلها
سابقا على وجود جزء ما وح يكون كل الصورة اولى بالكلية من جزءها وان كانا شيئا واحدا فكيف كان يكتفي بالجسمية
المجردة بالكلية والجزئية نعوذ فان كان الاول والثاني كانت المادة مخالفة لجزءها بالكلية والجزئية فان كان ذلك المادة
اخرى تسلسل الامر كيف الاختلاف بالكلية والجزئية موقوف على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول
الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة
واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان المتقدم والتأخر تعرضان الزمانيات بواسطة الزمان وللزمان
بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في المادیات
لا في المادة قوله تنبيه هذا المحال المقدر ان وضع المادة لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والمحمول
ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات
لان معنى الوضع ههنا كون مشارا اليه بانه ههنا او هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لزم انها
كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض
وانما يلزم ذلك لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات اذ لو كانت مشارا اليها بالذات بانها ههنا
او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة والاصل ان ملاحظة الصورة

كانت منقسمة في جميع الجهات ان يمينها مغايرة لشمالها وقدامها لوراءها وفوقها لتحتها فاذا كانت منقسمة
في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقدروا انها كانت اعراضا والحاصل لابد ان يكون جوهرا وهو المقصود
ما ذكره في شرح فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر وقائل ان يقول المراد بذات الوضع في قوله
البرهان ان كانت ذات الوضع في ذاتها فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع
في نفسها ولان الصورة قابلة من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق فلا دليل لهم على بطلانه فلا
نسلم انها لو كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية تشارك
والهيولى المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا
في حد ذاتها ولا يمتنع ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا
لجواز ان يكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير
اما جسمية او في جسم لانه لا بد وان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن الهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن
ثم مالا وضع في حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وح ان انقسم فذلك الغير في جميع الجهات كان جسميته الا
كان نقطة او غيره فان في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة هف فقد بان ان ما ذكره الشيخ لا يدل على ان الهيولى المجردة
لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه منقطع منتهى
اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فاما ان لا يكون منقسمة
البتة فهي النقطة او يكون منقسم فهي الخط او السطح والا يجد ان الهيولى المجردة شيء منها وانما على ما وجهناه فلا
ثم ان سلمنا كونها منقطع الاشارة بان كل منقطع الاشارة غير منقسم فانا نمنع ان لا شيء من المنقسم
بتجزيه محال فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه كما فعله الشارح فتلك المقدمة مستدركة كما في البيان وايضا الكلام
في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيهها هاليس الا ان الصورة
لو انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز
ان يكون وضع الهيولى صفة زائدة لها لكنه حصول تلك الصفة منها يكون موقوفا على شرط وهو الصورة الجسمية كما
من الجائز صفة زائدة للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الحيز وكذا الاحراق صفة زائدة للنار مع ان حصولها
من النار موقوف على مماسة الخشب وعلى استعداده للاحراق وعلى ارتفاع المانع قوله يريد بيان امتناع حلول الصورة
اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما لا
ان يكون جسما سكت الفصل بالتنبيه وبه تبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فالقسم
القسم الثاني من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة

كانت منقسمة في جميع الجهات او كانت ذات وضع بالذات فانها اما ان تكون منقسمة
في جميع الجهات او لا تكون كذلك والثاني هو المطلوب والاول ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون
منقسما في جميع الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى وانما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات
فيكون نقطة او امتدادا او اشارة وقد فرضت منقسمة في جهة اخرى او لم تنقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالاشارة
اصلا وهو خلف فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها منهما بالنفي لهما في جميع الجهات وانما نختم
بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة
على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا
ليس الا الصورة المجسمة الموسومة بالجوهر الذي يمكن ان نفرض فيه الامتداد ستة قلنا الجسم في بادي النظر
الا اياه وتبين من ذلك انها هي التي يعنيه تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كان غيرها منها لا محالة
والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني
جزء المقولة وهي هيئة عارضة للشيء بسبب اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسب بين
نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اي المقولة
تنقول ههذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارح ان
لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات
وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اورد ههذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور
في ههذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات وضع
مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذ لو كانت بالصورة المجردة عن الصورة
لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او يكون غير منقسمة فيكون نقطة
عن الصورة منقطع منتهى اشارة اي ممتدا ينتهي امتداده الاشارة عنده لان كل منقطع اشارة فهو غير منقسم فان
منقطع الاشارة لو انقسم الى جزئين مثلا كان منقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فلا نفرض منقطعا لا يكون
منقطعا وهو محال ولما كان كل ذي وضع غير منقسم فهو منقطع اشارة لانه غير منقسم انكشفت تلك الموجبة الكلية
الى بان كل غير منقسم فهو منقطع الاشارة فثبت ان الهيولى ح ان انقسمت في جهة الاشارة فان لم تنقسم في جهة
فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح فالخط او نقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون
غير منقسمة في سايرالجهات فهي النقطة او تكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي
السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح ان فاتت بذواتها

بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية كما انها
في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسمية ابدا لانها لا تجيب عنه بوجهين الاول ان الهيولى التي هي مجردة
عن الصورة هي بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم تكن بالحقيقة هيولى بل من المغالطات
وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم من محال
لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال لانها ممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل
يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع
فان مستلزم عدم العقل عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب وعدم ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالا والا لم يكن ممكنا بالذات وهنا كذلك
لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة اياها
يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لا نحفظ الاجسام واحوالها واذا التفتيش
عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية هو الهيولى ثم نبحث عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية حتى
يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسما فيبنى ان انها يستحيل ان يوجد بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا
ان كل جسم يشتمل على هيولى هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ في الشفاء اليه حيث
بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود وانها هل يوجد هيولى بدون صورة قد ذلك بحث آخر لا يتفهم
فيفهم بعد وده وتقرير البرهان هنا ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة
فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو
قابل للاشارة الحسية بانه هنا او هناك واما ان تصير ذات وضع فاما ان يحصل في جميع المواضع او لا يحصل
في شيء منها وهما باطلان بالضرورة ويحصل في بعضها دون بعض فذلك البعض هو المواضع اما ان لا يكون
اولى بها او هو محال والا لزم الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وهو المطلوب اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة
او بعد لحوقها وهما ايضا محالان وكل منهما نظر في الوجود فالشيخ اورد هما وفرق بينهما وبين نظيرهما قوله
وليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان
امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة والثاني
ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المعين
اصلا لحصوله في ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك الحيز اذ الهيولى لم يكن هناك لانها متوضع
آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا ان الهيولى لا يحصل في ذلك الحيز لاجل انها كانت في ذلك الحيز لكن لا يلزم

من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب آخر غير كونها
حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان الامتناع ان الهيولى قبل حلول الجسمية
لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والاحياز على السوية فلا يكون حصولها في
واحد منها اولى من حصولها في الآخر فان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة لصورة فهي نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة
مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للموضع السابق الواجب او الجائز بالوجوب
فكان ان جزءا من الهواء اذا فسد الى الماء وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان
المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه والعارض لمكان الجزء الهوائي اذا كان هو الحصول
في مكان الماء فسد الى الماء فبقي في ذلك المكان المعين لانه لما كان قد عرض له الحصول والتخصص بالوجوب
في المكان المعين في موضع معين انما هو لاولوية كما بقة لك سابقة على حصول الصورة واما الهيولى فيما نحن فيه
فهي مجردة بحسب الفرض عن الموضع السابق قوله وليس يمكن ايضا في هذا الكلام ايضا مقصودان احدهما
بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول اولوية الموضع بعد لحوق الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره
اما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كان الهيولى نسبتها ايضا كذلك
فيكون الهيولى المجسمة نسبتها الى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل
هب ان الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية في تلك الحال تعين لها
موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها
انما هو في موضع جزئي على وضع جزئي والصورة النوعية ان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى المجسمة تكون
نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها فلهذا فيه هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي
لاجزاء كل واحد وههنا سؤال وهو ان يقال لما جاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكلية
فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها مع بعض اجزاء المكان الكلي ولما النظر فيه
الشكل الاول من الشكلين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء في مكان الهواء
فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء اتفق من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى
موضعه الاول فذلك لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق
وفي قوله فيقصد الموضع الطبيعي للماء مسامحة لان القصد يستلزم الشعور والهيولى اذا ثبتت الشعور للطبايع
وقوله وانما لم يقصد اي جزء اتفق نقطة انما لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في القسمين لا يدل على بيان
امتناعهما بل الواجب ان لا يحل الا على الفرق بين النظيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلان كان ظاهرا

نسبة الى جميع الاجسام على السوية فلا تختلف آثاره في الاجسام والا ان يكون مغارنة لها وهي ما ان يكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثاني باطل لان الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولى فتعين ان تكون متعلقة بالهيولى فاما ان تكون لعارضها او صورها والاول باطل لان تنوع الاجسام وتخصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فاجسام انما تنوعت بالتخصلت باعتبار تلك المبادي فهي متنوعة لاجسام ومخصلة لها ومستحيل ان يتوقف تخصل الجواهر على الاعراض فاذن هي جواهر هي الصور النوعية لا يقال لانا نمنع ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالبعض بالى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه وفرق بينه وبين النفس بانها تتأثر وتتلذذ بحسب الاحوال الآلات بخلافه بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يكن مع اثبات ان لها مبادي في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وسيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايضة عليها انا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر عن الاجسام فبين ان الاحراق ليس الا من النار والتطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ تلك الآثار وح نقول هذا التقسيم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف يرد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المغارة للاجسام اما اعراض او صور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت لم لا يجوز ان يكون قولكم كل متعلقة بالهيولى لم يتبين لنا فنقول تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك الملكات اعراضا قوله لان تخصل الاجسام يتوقف عليها ومحال ان يتوقف تخصل الجواهر على الاعراض قلنا هو التزام عن توقف تخصل الاجسام عليها لانسلم ان حصول الجواهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض القايم به واما على العرض القايم بشيء آخر هو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القايمة باجزايه لا به ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادي ان تكون صورا وانما لزم لو كانت حالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية انما هنا لهيئة مستدرك فان محل الصورة النوعية مع الهيولى كمحل الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلث مقامات احدها ان في الاجسام وراء الجسمية هو الباقي مع الانفصال وثانيها ان ذلك الشيء محل للجسمية وثالثها انه مستقر بالمحال حتى يكون هيولى والحال صورة فكذلك في اثبات الصورة النوعية للمقامات الثلثة لها الا ان في الجسم وراء الجسمية الهيولى وهو الخ

هو مبدأ الآثار واللوازم وثانيها ان محال في الهيولى وثالثها انه متقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامات الاولان لما تبين انها فوق واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من ان ما هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى لحلول الا لاختصاص الذات واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني لكانه كان ذلك عندهم ثابت ظاهر واما المقام الثالث في الصورتين فانما يظهر من كيفية المقام فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما سوف نقف عليه ان شاء الله تعالى في هذا المقام يحصل بعون الله وذكر الشيخ فرعا غير حاجة الى زيادة مقدمة قوله وكذلك لانه لو لم يستحق مكان فانما اورد وضع خاص بهذا دليل ما ان على وجود الصور النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام مختلفة في استحقاق المكان او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص بحكم الفلك المحيط او وضع خاص بحكم الفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر زايد عليها وهو الصورة النوعية ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية من حيث هي شرع في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها في الاين فقد استدل بالكيف والاين على الصورة النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء مستدرة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات فانها تقتضي بالجهات بحسب كل جهة ما يناسبها والى اشار بقوله الصور تختلف باعتبار آثارها الى آخره فليس معناه ان الصورة النوعية مختلفة بحسب الذات حتى يكون المقتضي للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي الاينيات من حيث هي مناسبة للاين ويقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للآثار مبدأ في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة عليه لعلم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزايد قوله وتحقق كونها متحركة لذلك الاعراض الاعراض مغايرة للصور النوعية لان استحقاق الاعراض غير وحصول الاعراض كذلك استحقاق الاعراض مرجحة الصورة ويوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام وقائل ان يقول لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مبادٍ لها هي الصورة النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين المبادي والآثار فما حاجة الى تحقيق هذه المغايرة والجواب انه ما اراد المغايرة بين الاعراض الصور مطلقا بل اراد الفرق بينها في استناد الاعراض الى مبادٍ في الاجسام هي الصور وعدم استناد الصور الى مبادٍ لها في الاجسام هي صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما تزول مع ان السبب المقتضي لها باقٍ في الجسم فان الماء اذا زالت برودته للمجاورة النار فالسبب المقتضي للبرودة باقٍ وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن طولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظ الذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لا يعود طبيعة الماء قوله والى فصل ان الخ

جميع مقدمات الدليل او ان يسلم جميعها لا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا بمنع مقدمة منها لكن كل مقدمة
وهو المنع مقدمة على التقسيم الحاصر التفصيلي والمناقضة ايضا منع مقدمة لا على التعيين وهو المنقض الاجمالي وان تسلم
جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفي ما ادعاه حصل الالزام
وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم المنقض والمعارضة كما بيان في الدليل يا بيان الايضا في مقدمات الدليل ح
كيون بالنسبة الى الدليل منقضا تفصيلا على سبيل الاجمالي ومناقضا على سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل
الا اذا كان احد المنع المكابرة وقد قال المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان تحقق الدليل دون المدلول
ولو كان قطعي الدلالة وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهذا ليس بشيء
لان المعارضة لو كانت هي ما ذكرت دلت على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة كاذبة منجي في التطبيقات كالمنقض
ترتيب المنع ان تقدم المنقض على المناقضة والمعارضة اذا ثبت هذا فالتصوير فنقول ذلك الاعتراض ينقض اجمالي
وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة في الفلك ليس بتام لان احد لازمين لازم وهو اما وجود محال من المحالات
او انتفاء احد مقدمات من المقدمات والقول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للمنقض الاجمالي الا منع
مقدمة لا على التعيين واما العناصر فيجب ان احدى هيولياتها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبة تمزيق الصورة النوعية بكل
الاخرى يجوز ان لا يحتاج اليهما وان احتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة
للجسمية المطلقة لانها لو كانت ملازمة لكانت الملازمة للجسمية المطلقة او الملازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية
مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو محال والثاني ايضا باطل لان خصوصية
الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست بلازمة لها بل ستلزمة مستتبعة بارواح سقط القسمة الذكورة انما
على لزوم الصورة النوعية للفلك وذلك انما يلزم لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك لم ثبات تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك
انما هو لنفس صورته لا شيء آخر وانما يستند الصورة الى المادة فيغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا والا لعاد الدور هذا الكلام
معارضة مقدمات المنقض والعالم لم يوجد اصلا وفيه نظر لانا نقول سبب ان الصورة النوعية تسبب لاقتضاء المجسمية الفلكية
لكن لا يلزم ان يكون ملازمة للجسمية المختصة بالفلك حتى يلزم ان يكون لازمة وهي ممتنع الفكاكها
عن الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا مقدمة المنقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا
بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست بلازمة للفلك انها ليست ملازمة للفلك على تقدير
كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدم لزومها على ذلك التقدير
والمانع لم يجز لو لم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا ينافي للملازمة بين لزوم
وجود شيء في الفلك وانتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انه مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لكانت الصورة

موجودة في الفلك كانت لازمة للجسمية المختصة بالفلك لما سبق والتالي منتف لما ذكره الشارح لكن يجوز بصيرة معارضة والسؤال الذي
على قوله استناد الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام الشارح في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق
في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك ان اتفاق فان اللزوم انما يستند الى ذات اللازم كما يستند الى ذات الملزوم
والى غيرهما ح نختار منع الملازمة ان اللزوم ملا يكون حاصلا في الجسمية و لا كذلك الا واجسما وانما يكون ما يتحقق فيه الفلكية
ومن ههنا تبين ان مراده من سقوط القسمة ان كان سقوط النفس في القسمة على ما سوا فقد عرفت بين البطلان فان من البين
ان نتيجة ان تق ان كان لزوم الجسمية صورة الفلك كان هذا اللزوم اما في الجسمية او المحال فيها او المحل لا لغيره فان فرضا
تردد في اللازم كان ذلك تردد في الملزوم ولو كان الكلام في اللازم لا يتجه ان يكون كزوم الجسمية للصورة
لنفسها فهو ليس بمفارق بين التزامين نورده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة
ثم قال الامام ببيان الحجة التي ذكرت مؤدا على ان في الاجسام اجساما موجودة هي اسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب
ان فيها صورا اخرى وسيادي الاحكام لا يجب ان تكون صور الجواز ان تكون اعراضا فلا يدل على ان الفلك صورة
باسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صورا وبهذه مناقضة والشارح لم يورد لانه في الدليل اثبت كونها صورا
ثم قال وانا الى الآن ما رأيت احدا منهم يشاغل بإقامة البرهان على ذلك بعقل عن البحث عن كيفية التلازم فان
نتيجة هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية
وقد حرس حيث قدم المنقض بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين فنقول بيان ان هذه الصورة محال ان تكون
انها اما ان تكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فان الجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والعالم كذلك
لانها لا يكون متقومة للجسمية ح وجوابه سلمنا ان هذه الصور ليست متقومة للجسمية لكن لا يلزم ان لا يكون صورا والليس
من شرط الصورة اي يكون متقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى وسيأتي بيان انها متقومة للهيولى من غير دور فقد
اندفع السؤال بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة معلوم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها ههنا
وليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يقيس صورة جوهريته بهذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة
النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حملها على كثيرين اذا حصل في العقل اشياء من حملها على كثيرين فلو لم يكن
في الشخص امر زايد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزايد هو التشخص والتعين وقد عرفوه
بانه صفة تمنع وقوع الشركة في موصوفها فثبت ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والتشخص
ولا كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر التشخص او ليس في الخارج
الا امرا واحدا بالذات والوجود اذا حصل في العقل بعد كمال النوع مع الجنس فان في النوع امرا زايدا على الطبيعة
الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الا

يجوز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر غير فاعل وح يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للجانب الايجاب والصفة يقسم عليه الصورة
الى الاقسام المذكورة فنقول ان الآلة ليست فاعلة ولم يحصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة
احدهما بالآخر وان لم يتصور فيها الايجاب ولم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة وتاتي فيها قسمة الصورة
الى الاقسام الثلثة فان لزاحل الآلة مناسبة للواسطة كان القسمة الى اربعة اقسام وجوابها ان الصورة على تقدير
ان لم يحتج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون وان كان
تاثير الصورة القريبة توسطي فهي الآلة والا فهي الشريكة وقد عد الشيخ عن العلة الناقصة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة
المطلقة هي التي يكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة الناقصة كذلك والا ولتسمى العلة بلا واسطة
والعلة الناقصة كذلك والما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان مكررا للاطلاق العلة الآ انه حسن لانه في مقابلة قوله
وكذا قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت
علة للهيولى احتمل منع طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون
آلة بين العلة القريبة والهيولى لكن علية الهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة
للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان يبين ان الصورة اذا لم تكن علة تامة لا يجوز ان تكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة
بين الفاعل والهيولى بل شيء آخر يقيم به الهيولى وهو الشريك والا لكان الاقتصار على انه اذا لم تكن علة تامة
فهي جزء علة كافيا وتاتي ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما علة للآخر حصر الشيخ فيما يكون بسبب رابط
فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لا بد ان يكون بسبب رابط وحصر الرابط في قسمين
واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكون احدهما
علة رابطة وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية
او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما
علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلولي سبب قديم كلاهما بالآخر ومع الآخر وهما حالان ولما كان من الظاهر ان
ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف فان تعلق كل منهما ليس مع تعلق الآخر يقين ان يكون في الوجود
وان يكون احدهما علة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وليسكر عليك فان قلت
الجسم موجود في الخارج وهو مركب عن اجزاء تالية الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو يستلزم كل واحد
كل واحد من اجزائه يلزم له فيلزم بين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد
من اجزائه يلازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية فرورج كونهما ملزومة للهيولى اعني ملزومة للصورة النوعية

فيستلزمها تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر فنقول انما لم يكن احدهما علة موجبة للاخرى لجواز ان يقيم كل واحد منهما
علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى ملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة قوله ويحتمل ان يكون مراد الشيخ
ذلك اي المراد من مقارنة الصورة المقارنة فان الهيولى تفتقر الى الصورة بالمقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال
الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان افراد ايجا
لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة فاعل الهيولى والا دخل لهذه المقدمة فيه فتطلبها قوله
وهذا القضية مستقرة الى آخره لما تقرر السوال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم من افتقار الهيولى
الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر كما في ان المتضايفين ولو جب ان يكون احدهما
افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جانب الصورة فتقل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الفرق
ذكره كالمتضايفين والعلة هو المراد وجوابه بانه سبب بين ان الاحد المتضايفين تاثير في الآخر فتصل عليه انه كلام على الشيخ
وهو غير مسموع وتوجيهه ان الغرض الامام بالحقيقة متناقضة ومتقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة بما سبق
من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة رابطة فلا بد ان يكون احدهما الى الآخر افتقار
فلم يتم ما ذكره الامام من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه بما هنا وفيه نظر سيجيء والحق في الجواب ان ذلك القضية ليست بمبينة
على التلازم بل على ان الهيولى تمتنع ان توجد بالفعل بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال امتنع
ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة امتناعا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا مقترنة الصورة بل على ان
يستحيل وجوده ذاتا ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق قوله والفرق بين الآلة والواسطة جعل الامام
الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلها سببا مباينة لها ردا على الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان مراد كلا الفريقين
واحد ومن ضرورة ان الآلة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للآلة قوله او يكون للهيولى تعلق غير تعلق الصورة
الامام فلا يرج الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كلا منهما
محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية الى آخره اشارة الى القسم الاول
لان القسم الثاني في المحذوف لما ذكر ناه وحمل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر
على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان توضيحا للسبب المخرج فلا فائدة
فيه وكان ينبغي ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر وبه فسر قوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما حاجة الى وحدة
الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدل به على استحالة ان تكون آلة قيام احد المتلازمين بالآخر ومعه والقضية لازم بين
احدهما بالآخر ومعه والقضية لازم بين ملزوم التلازم وهو التلازم وبين احد اقسامه لان ما استغنى عن الجانبين
ينافي التلازم وبهذا ورد على الشارح في مقابلة قوله يقيم كلا منهما بالآخر لا شك ان مقام احتياج كل منهما

الى الآخر لكان بارا السببية فلا معنى لافادته من الصورة والثانى ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب
على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل بسبب خارج تتميما على ما توهم الجمهور وان كان المراد السبب الى الطبقة على ما
عليه فاقامة كل واحد منهما مع الآخر منافية كما اذ معناه ان الارتباط بينهما والحق ان القسمة تطلق بالاشتراك
على نحو قيد تقييد الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والانقسام لا يجوز ان يبقى مورد لاحتمال الاول الا فى الاشياء
والقسمة المستقلة فى البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثانى ولا احتمال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك
وما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد بسبب ثالث لما مع استغناء كل واحد منهما
عنه الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء المطلق
مطلقا لم يحملا عليه كلام الشيخ فهو تفسير الاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح هكذا وجوده وفيه اعتراف بان معنى قوله
هما الاستغناء عن الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان لا يكونا معلولى
علة ثالثة وانما يلزم لو لم يكن وجود احدهما ممكنا معلولين اما لوجاز جاز ان يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا
لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانا اذا امتنع
ذلك وجب ان يكون احدهما غير البسيط والصورة ممكن الوجود وقد فرض ان ليس احدهما علة للآخر فكان الآخر ايضا
ممكنا فاذا ارتقينا فى العلل فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود فيكونا معلولى علة ثالثة وقد اشار الشيخ فى الشفاء الى هذه الطريقة
وسيق مناديا اليها فيما سبق واجاب الشارح بان هذا الشك هو الذى فى ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون
احدهما علة للآخر ولا معلولا علة ثالثة وقد مرت اشارة الى فساده من ان ذلك ينافى التلازم وفيه ما ورد الشك فيما
تقرير ما ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو ينافى مورد القسمة وان اراد غيره لم يحصل
محذور فاجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم اذ لا يلزم من ذكر الشئ ذكر ما يحتمل لكنه غير محتاج اليه لان الاستغناء
عن الجانبين ينافى تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله مع الآخر الا الاستغناء وليست شيئا فتأمل
عليه بانا نختار الشق الاول ونقول انه محل حمل والصواب فى الجواب ان افتقار البسيط الى الصورة ليس من مورد القسمة كما مر
ولئن سلمناه لكن لا محذور فى مسامحات موارد القسمة فى البرهان قوله اشارة واما الصورة التى تفارق البسيط لو كانت
الصورة علة مطلقة للبسيط وجب العدام البسيط عند اعدامها لكن البسيط مستمر الوجود لا نعدام بعد انعدامها فان قيل
هذا البيان يدل على ان الصورة لا يكون شركة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام غيرها فالجواب ان شركة العلة
هى الصورة المطلقة لا الشخصية وهى مستمرة الوجود فان قيل الصورة التى هى شركة العلة اما ان يكون موجودة او لا سبيل
الى الثانى فتعين الاول وكل موجود شخص فيكون شركة العلة شخصية فتنقل اليها ان كانت شخصية لكن لا مدخل للشخص
فى العلة بل شركة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هى هى فان قيل الموجود فى الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس

فى الخارج ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون فى الخارج امران الماهية المطلقة والتشخص ليكون احدهما علة للماهية
المطلقة وعدم علية المشخصة بل ليس لنا امر واحد وهو الهوية الشخصية التى ان كانت علة لا تكون مطلقة فلا يجوز ان يكون
بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للبسيط فى كل حين من صورة شخصية تلحقها شركة العلة حتى تكون الصورة الشخصية
لا على التعيين فان البسيط لا يحتاج الى احدها من حيث انها معينة وانه لا يلزم من انعدام الصورة انعدام البسيط فان الصورة
ليس هذه الصورة بل ماهيته وانما ذلك ليس فى الخارج الا هذه او تلك الا مر واحد وايم الوجود هذا فى العلة المطلقة واما
ان الصورة ليست آلة مطلقة فقد يقال ان معنى آلة مطلقة الا ما هو متوسط بين الفاعل والمنفعل بتقرير
بانقراضه كان العلة المطلقة هى ما يتوقف عليه وجود والمعلول بانقراضه ولم لا يجوز ان يكون الصورة بانقراضه متوسطة
بين الفاعل والبسيط حتى يستحفظ الفاعل البسيط بصور متعددة وهى آلات مطلقة ووجه المنقض عن هذه الاشكال
ان اطلاق الآلة يقتضى التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها شخصية كما فى اطلاق العلة والا فالتحقيق يستدعى
انها آلة بمعنى التوسط بين الفاعل والبسيط فى الجملة قوله وههنا سر آخر البرهان المذكور دال على الكائنات مبدأ غير الصورة
والصورة تفيض عند وجود البسيط بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان البسيط يمتنع انفكاكها عن الصورة وجب
احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما على الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هى صورة وقد تبين ان يمتنع
احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء البسيط فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هى صورة لكن الصورة
من حيث انها صورة يمتنع ان تكون علة مستقلة للبسيط لان البسيط واحدة بالشخص فعلة الواحد بالشخص يمتنع ان تكون
واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود يفارق بفيض عنه وجود البسيط بانه غير الصورة وقد علم
ان هذا هو النتيجة الفصل قد مر بيانه من اشارة تكميلية مما ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك البسيط
عن الصورة افتقاره الى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقاره اليها وايضا حاصل الخلط المجرد
هذه المقدمات فلا حاجة الى باقى المقدمات وابطال الاقسام الآخر ولا تحيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال المراد
بتمام الدارة فى الصورة الجسمية مجموع هذه المقدمة اعنى ان الصورة ليست علة مطلقة وان آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمة
الآخرة وقد مر تفصيله فى اول الفصل قوله الثانية ان الشئ الذى يكون مع المتأخر فهو ثالث العالم ان ههنا ثلاث عبارات
احدها مع المتقدم متقدم والثانية ان المتقدم على المع متقدم والثالثة مع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان صحيحتان
والعبارة فى التأخير واما العبارة الاولى فنفى المعية فى المتقدم فقوله ان الشئ الذى يكون مع المتأخر فى التأخر مع المتأخر فى
وهذه المقدمة استعملها الشيخ فى موضعين الموضع الاول حيث قدم محمد المجردات على الاجسام المستقيمة لكونه فان الجسم
المستقيم لكونه لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده والا يكون مرتشا نه ذلك الا وان يكون فاعليته مقرونة
فيها بالمفارقة والمعاودة فامتنع ان يوجد الجسم المستقيم لكونه لم يوجد المجرد بعد وانه لا امتناع فى ان يوجد المجرد غير الاجسام المستقيمة

فى المكان يكون متقدمة عليهما او يكون معهما واما ان كان محدودا بالجهات متقدما على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير
تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الذى
مسلك متشابع غلبة الحاوى للمحوى قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما بالذات على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء
والمتقدم على الشئ متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوى والمتاخر عن الشئ موقوف على ذلك الشئ
وكل موقوف على الشئ ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هذا وسيتبين لك فى ذلك الموضع ان هذا النقل
غير مطابق لمتن الكتاب ثم سئال تقدم ان الحاوى مع العقل الذى هو علة المحوى متقدم على المحوى بالعلية والحاوى
ليس علة للمحوى فلا يلزم تقدمه فخرج مخرج ذلك ان مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وقوله المتاخر ممكن ان يكون
متاخرا وليس والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما فى الوجود او فى التصور وعلى الاتحاد فى الوجود
فى الوجود وهكذا بين الجسمية والتناهى والتشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم فى التصور فكما بين
وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء امرا مغايرا لوجود الملاء وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء
فتقدم الخلاء عدم الملاء وعدم العدم عين الوجود وان فرضناه مغايرا لوفلا اقل من ان يكون لازما له والمعية
كما ان احد معلولى علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالاخر نحو قال مع المتاخر متاخرا او المعية التلازمية
فان المتلازمين اذا كان احدهما متاخرا عن ثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك محالة وحيث قال مع المتقدم
ليس متقدما اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متاخرا عنه لا يجب
ان يكون الآخر كذلك وفى هذا المقام بحث وهو ان المعية بالذات للمتقدم والمتاخر فان كل شئ اذا نسب الى شئ فاما
ان يكون متقدما عليه او متاخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متاخرا عنه فيكون معه فان كان المتقدم والمتاخر على
انحاء خمسة كما سبجئ كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم لكن لا مطلقا بل فى المعنى
الذى نسب اليه التقدم والتاخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين فى الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر
والمعية فى الرتبة ان يكونا واجبين فى الترتيب لا يكون احدهما اقرب الى المبدا من الآخر والمعية فى الطبع ان يكونا موجودين
من غير احتياج بينهما والمعية فى العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر كما مثل فى العلية وقد استشكل الشيخ تحقيق
امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجود ان احدهما علة للآخر فمتقدم ومتاخر والا فان لم يتعقل فيهما فان تعقل فى العلية
فان اعتبرت العلية فالشئ باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متاخر فان كان بمالك معية فلا يكون الا فى المتقدم
فى العلية والمتاخر فلا يكون معية فى العلية مطلقا وحلها ان المتقدم والمتاخر اعتبارهما الى ثالث ليس بتعين فى المعية
الا حال احد مع الآخر او وجد اشكال ان المعين فى العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكون بالقياس الى امر واحد ان كانا
معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة شرطا واحدا فى التحقيق يكون استنادهما

الى علتين فان كان احدهما علة للشئ والآخر معلولا للشئ آخر يكونان معا بالقياس فى العلية فلا موجودين الا واحدا علة للآخر
او كانا معا فى العلية ولا بعد فى ذلك بل كان موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر او لا يكونا معلولى علة واحدة
لانتهاء العلل الى واجب الوجود واما المعية فى الشرف فبان يكونا متساويين فى الشرف حتى اذا ازداد احدهما
شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف فى تفسير المعية فالمتقدم والمتاخر
والمعية الزمانيات يقينيات وان كانت بحسب العلية فمع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لانه لو كان
احدهما علة للثالث مع معلول واحد مع المتاخر عن ثالث ان جاز ان يكون معلولا له متاخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس
كل ما لا يكون علة ولا معلول المعلول يكون معلولا للعلية وكذا اذا كانت بحسب التطبيع فليس كل ما لا يكون
المتقدم سببا والمتاخر محتاجا الى المتاخر ويحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس فى التركب كما اذا كانت المعية زمانية
والمتقدم والمتاخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمتقدمان وان كانا متعلقتين فى البراهين كما نبهنا عليه
فعلى من يدعى تصور المعية انهما بأى معنى وتصديق التقدم والتاخر ثم الدلالة عليهما وان اجرينا على تفسير الشارح بالمتاخر
والصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجرد ما عليه الفاظ من كلامه وتمشيا
من ايمة الكتاب ورد عليه شيآن احدهما النقض بان المعلول يلازم العلة البعيدة وستاخر عن العلة القريبة ويمتنع
ان يتاخر العلة البعيدة عنها بل كل علة تلازمه لمعلولها ويستحيل تاخرها عن نفسها والآخر الاستدراك فانهم قالوا المعية
لما كان متاخرة على التناهى والتشكل فى اما متاخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او متاخر
عنها وانما كان المراد بالمعية التلازم ومعناه ان هى الحاجة الى هذا البيان وان كان المراد معنى المعية معهما عاد الاستقصا
والنقض فى المعية والتقدم والتاخر قوله ان ذاته انما قد يتبين ان الجسمية لا تنفك عن التناهى التشكل لما كان المطلوب
هذه المقدمة ان التناهى التشكل مع الجسمية وقبلها كفى فى ذلك ان يقال الجسمية ليست علة كما فانها غير متاخرين عنها
فيكونان اما معها او قبلها بتبيان التلازم ههنا مستدرك فى الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت
جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا تتم فى الصور النوعية فان الاثبات ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة للتناهى التشكل
وما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت وفيما يتبين ما فيه قوله اقول هذا البيان مبنى على ما تقرر التشكل عن مادية الصورة
اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فبان حاصل ما ذكرتم تاخر التشكل عن مادية الصورة والذى
يرد عدم تاخر التشكل والتناهى عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة فانا ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو
انا بينا ان الصورة لا تنفك فى الوجود عن التناهى والتشكل وان لم تعلق بها من حيث المادية فهى تحتاج فى تشخصها اليها
والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متاخرا فانها غير متاخرين عن الصورة المشخصة فان قلت بهذا تاخرون عن الصورة لانها متاخرة
قد بان بها وان المستحيل احتياج الشئ الى ما تاخر عنه اجاب بان تاخرها عن مادية الصورة ولا يجدا احتياج الشئ الى تشخصه

لا نعقل كل جسم تنتهي جهته ينتهي بوجه ينتهي اليه السطح فلا بد من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في احد الجهات فقط فلا يمكن
ان يوجد شيء مستقر في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء من الجسم مستقر في الجهات متعينين فانه يمكن
مفارقته الجسم من حيث ملك النهاية ولا نعني بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط انما ينتهي بالخط اذا كانت
تنتهي في جهة واحدة فقط لانه لو وجد شيء مستقر في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهة يلزم انتهاؤه بالخط كما في السطح
المخروط فان انتهاءه في جهته بالنقطة وبهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار النهاية ان المراد اعتبارها
في جهة واحدة فقط قوله والنهاية من المضاف المشهوري لما لم تعرف المضاف فلا يعقل الا بالقياس الى الآخر فهما
والمالك من المشهوري فلانه من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فيقال الاب ابو الابن والابن
ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال العلة علة المعلول والمعلول علة
وذو النهاية ذو نهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو نهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون
بسيطا نهاية وفيه نظر لانها انما كانت من المضاف المشهوري فلم لا تصدق على الكم فان المضاف المشهوري
ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل معقولة بضرورة ان الاضافة تعرض كل معقولة من المقولات وانما الحاجة
مع ذلك الاضافة فانه كانت مضافا مشهوريا محمولا على ذلك المقولة والتباين بما هو بين الاضافة الحقيقية وسائر
المقولات قال الشارح الجسم انما ينتهي فهناك امران احدهما السطح والآخر النهاية ثم كلا منهما مضاف الى الجسم
فان اضفنا الاول الى الجسم كان سطحا لذي السطح وان اضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان مشهوريان
فان النهاية لو لم يعتبر مع الاضافة لم تكن مضافا مشهوريا وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة
مضاف مشهوري فجاز ان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح للجسم بسبب نهاية حتى يستدل على ثبوت السطح
للجسم بثبوت النهاية فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارنا له ومستلزما لمحصل كلام الرد على الامام اولا
وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قابل به ينتهي الجسم
وليس كذلك بل الامر بالعكس فنقول الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله
او هو مقارن له قوله قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والمنتهى ليسا جزئين للجسم والا امتنع تصوره بدون
تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه ونعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت بالادلة من الهيولى والصورة
فنحن نتصور الجسم بدون تصور اجزائه وما ذاك الا احد الامرين اما ان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه
واما ان تصور الجسم كان بوجه والمتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو المتصور بكنه الحقيقة وكيف كانت المسئلة
فلم يجزموا ذلك في السطح والمنتهى قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء
في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية

بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية بحالة اذا حد بها الجسم بان الذي يقبل الابعاد الثلثة متفق العقول بشارة الى المادة و
في الابعاد اشارة الى الصورة اذ لم يتعهد بهذا فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والمنتهى ليسا بجزئين حقيقيين للجسم فان ذلك
غير معقول اصلا ان الاجزاء العقلية مجهولة وهما لا يحلان على الجسم فالاولى ان لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء
العقلية وبطل كلامه ولا له واعتراضه بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما المنتهى فلانه متعلق بطرف الجسم
والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار المنتهى الخارجي والجزء المنتهى لا يكون كذلك لان
الخارج عن ذاته فقوله بل من حيث يلزم المنتهى اشارة الى ان السطح ليس بمعدوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى
ان المنتهى اشارة الى ان السطح ليس بجزء الجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح والمنتهى
ان لم يكونا جزئين للجسم الآن ذا السطح والمنتهى جزءان عقليتان فابطل ذلك بانهما لو كانا منها لما افترقا
لم تنفك تصور الجسم عن تصورهما في هذا نظر لان الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه وهو تعين احدهما
ان السطح والمنتهى ليسا من الاجزاء الوجودية وتمامه ان السطح والمنتهى ليسا من الاجزاء العقلية وليس
بين الدعوى بين ترتيب على ما وجهه فلا يكون الفارق في قوله فلا كونه ذا سطح ولا منتهيا فاجيبه وكيف ان يقال
المدعى الثانية ودليلان لحي يدل فاذا السببية عليه فان السطح والمنتهى لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان
ذا السطح والمنتهى ايضا خارجان فان الداخل خارج قطعا وانى وهو قوله واذ لذلك فقد يمكن تصوره الى آخره
والنظر الثاني في ان سوال الامام وارد على السطح والمنتهى فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والمنتهى
كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور السطح والمنتهى والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما
فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور السطح
والمنتهى بل يتصور جسم غير متناه والينا الاشارة بقوله واذ لذلك يمكن تصوره فان هذا لا يلزم منه ثبوت الجسم الغير المتناهي
لعدم تصوره بحقيقة الجسم بل تصوره وحقيقة الجسم مع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت بهذا الجواب
كان من السوال على السطح والمنتهى علم غيره الى السطح والمنتهى قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح
والمنتهى وبين السطح والمنتهى وعلى ان دلالته لم تنتظم في الاجزاء الوجودية وان سواله لم يرد عليها قوله لانا
بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح اي بالقياس الى الجسم وليست شيئا بين بين ذلك فليس في شرحه شيء
وال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيئا ستاخر عن فرقي وجوده ويكون ثبوت
ذلك المتاخر شيئا ثالث مستندا على ثبوت ذلك المتقدم على الشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان يقال الله
قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت متاخرة
عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي وهي ليست

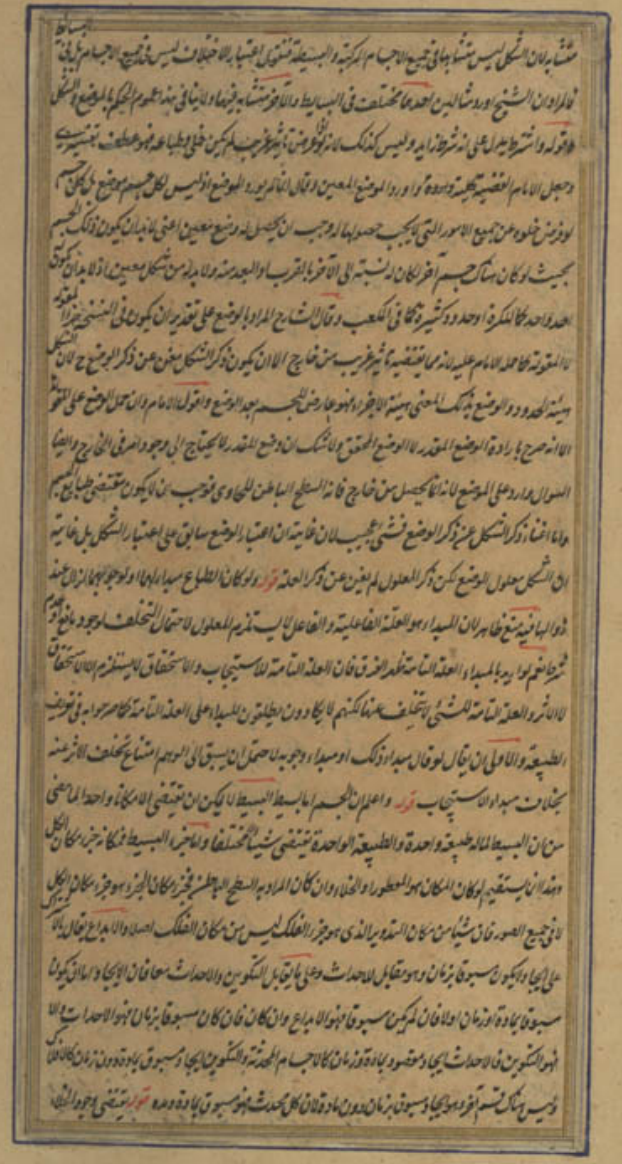
من المضاف المشهوري فان اخذ اثارة مع السطح فمضارت مشهورية واخرى لامعه فمضارت حقيقية
فاذا كان النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي تكون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض
واضافة العارض الى المعروض انما تتحقق بعد المعروض فكيف يكون ذلك الاضافة سببا للعروض وقد نظر
فان اضافة العارض الى المعروض لو وجب ان يكون بعد العروض والعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض
كان العروض بعد عروض آخر وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلاثة امور النهاية ثم السطح
ثم اضافتها فليست النهاية معارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح ثانيا بسببها
فزالت الشبهة بالكلية قوله يريد بيان السطح للخط لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانها
لا يعرضان لها مع عدم التناهي لقائل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي
الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار
الى طرفه (بشارة حسية والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يوضع مقدر محدود يقدره
والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما متناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين
في الوضع فان السطح والخط انما متناهيان بالخط والنقطة اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف
هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فان خطوطا ونقطة ههنا فان كانا متناهيين
في المقدار لامكان فرض يقدرها قوله واذا قطعت الكرة اذ اتوهم سطح مستو يقطع كرة بتقسيم الكرة الى قطعتين
كل منهما محيط بسطح مستدير وهو دايرة هي قاعدة هي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين قطعها
سطحيها هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما قوله قال الفاضل الشارح
لا يمكن ان يكون حصول هذه النقاط لما ذكر الشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة
في الثلثين والثلث والربع وساير الاجزاء وان لم يكن فرضها في مواضعها المعينة بفرض الامام بان امكان حصول
هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غيره هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلا يكون اختلاف
الاعراض موجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل وان
لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدايرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة
انما توجب الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وساير الاجزاء متحركة
يلزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض للانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان
وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيه ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة
فالامام فرض وقال لم نفرض وبهذا الجواب اندفع ايضا لان الامكان امر اعتباري يفرض الامام الزامي بناء على ان الامكان

وجودي عند الشيخ قوله يريد بيان امتناع ما حمل الابعاد وما بعد الفصل بالتشبيه وكانه يدعي ان هذه الحكم قوية
وهذه مسئلة طبيعية لان البحث عن امتناع الامتداد العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التي بعدها
انوا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقداري لاخلاء فان قلت مسايل العلم هي المطالب التي يبرهن
عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي فنقول قولهم بان المسايل مطالب تولي فرخ مخرج
الاغلب والا فهي بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات قد لا يحتاج الى برهان
الا ترى ان اشياخ ضروب الشكل الاول من المسايل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان كيكون جميع مسايل العلم
كسبية والاستثناء وبان الجسم لا ينقذ في الجسم واقف يذكر للاستقرار الذي استقرأ والمنفس هذا الحكم او
بسبب ان الحكم الاولي ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزيان ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان انوا شاهد
ان الجسم انوا نفذ في مكان جسم آخر يتبعي عند الجسم المتمكن فيه وكرر منه هذه المشاهدة يجزم بامتناع الامتداخل
فان قلت فالحكم بامتناع الامتداخل مكتسب من الاستقرا وهو احدى الحجج والمطالب المكتسب من الحجة
لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة من ان يكون بطريق الكسب او بالبديهة فلا يدفي الاكتساب من الحجة من
حركة مزعم المطلب لتحصيل المبادي وحركة منها اليه وليس ههنا الا وجدان المبادي والانتقال عنها الى المطلوب
كما في الحدسيات والتجربيات وغيرها قوله وان ذلك للابعاد لا للسيول فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا
واحدا وان كان الكل مساويا بالجزء بيانه الا ان سيول الذراعين لا يجوز ان يكون سيول ذراع واحد فان السيول
لا حصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع المقدار ولا ان صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد
فان الجسم قد تتخلل منفصلة مقداره وتكاثف فيصير مقداره مع بقاء صورته فاشي لا لان يكون له مقدار اولا
فان لم يكن مقدار كما النقطة فلا يمتنع من الداخل كما عند تقاطع الاقطار بحدث بحسب كل قطع نقطة وجميع النقطة
يجتمع في المركز اجتماعا ما فانا في الامتياز الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يتمانع من حيث الوضع والعمق
حتى اذا وضعنا احد الخطين بحسب الآخر لم يحدث عرض او احدهما على الآخر لم يحدث عمق والا انقسم السطح
الى ما لا يتقسم وانه محال وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتمانع من حيث العمق فاذا وضع
بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل منها عمق ولا يلزم انقسام الجسم الى السطوح بل المتمانع من حيث
المقدار ضرورة فان المقدارين يكونان اعظم من احدهما قوله اشارت انك بحد الاجسام اما متلاقية
او غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف بما بينهما من البعد فبعد هو ذراع وبعد ذراعات الى غير ذلك وهو
الاختلاف احتمال الابعاد والمقدير يختلف ايضا احتمال تلك الابعاد والتقدير ما يقع فيها من الابعاد وما بين السطح
جسم محدود ومنها لا يحتمل ان يقع فيها الا جسم اصغر منها ما يحتمل جسما اكبر وبهذا الاختلاف اختلف المقدار

والمستقبل الذي الرأس هو المقدم مطلقا والا فيمتنع ان يكون بالذات كما سبق وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة الى العبارة
التي فرضها في المراد مما مر وفي عبارتهم ما على الرأس هو المقدم بالطبع والجانب الذي على رأس الشخص القائم على
الارض من قطر الارض ليس الذي على المقدم بالطبع فان قلت لا شك في ان الشخص القائم على طرف قطر الارض
راسه مقدم على نحو الطبع فيكون الجانب الذي على رأس الشخص على المقدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس
الى ذلك فمقول قوله بالطبع ليس صفة للمقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعلق ان راس كل شخص نسبته طبيعية
مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لراس كل شخص مع الجهة ليست هي نسبة الطبيعة تقدم الشخص الآخر منها والا لكان
تقدم الشخص الاخر فرضا حيث راس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس
احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا واما ما يشبه ذلك فنواشارة الى يمين الفلك وشماله
فان الجانب الشرقي يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال كما في الان ان يحتمل ان يكون المراد
بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين والشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدام
والخلف فاذا احتملنا وعلى ما كانت الجهات الست كلها مذكورة وسبق الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا
شامل على امرين احدهما اليمين والشمال الآخر ما يلينا فذلك في قوله وما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا
كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك وسياره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك يمينه وشماله كما ان
ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال فيما يشبههما هو القدام والخلف الا ان تغيير جهتين الفلك
وشماله الى آخره لان قوله فيما يلينا يدل دلالة قطعية على ان المراد ومثل ما يشبه ذلك لا ما في يلينا والا لكان قوله
فيما يلينا مستدركا وقد يشبه الفلك بجسم الكرة الشخصية الشرقية بانسان يكون راسه في جهة القطب الجنوبي
ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء ويكون القطب الجنوبي علوا والشمالي سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا
ووسط السماء قداما وما يقابله خلفا بحيث الكرة الغربية بانسان راسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيدل
الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف وما فرضناه ثم رجان انما هو بحسب الكرة الشرقية لان نسبة المشرق يمينا
باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات مجرد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا
فان لكل جسم حدا واحدا او حدودا اثنا عشر وضعها بذلك الجسم هو الحد والمحدود بل في تحديد الجهات التي
يشير الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفل فقد تقرر الذي
بهذه المقدمة فلهذا قال فالبعد عبارة عن الفرض قوله ثم ان من المحال قبل الخوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين
الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية
بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فعلمنا ان الفوق والتحت جهتان متعينتان

يجب بالطبع اذا كان بعض الاجسام متوجها الى احد شقي هذا بالطبع والبعض الآخر الى الشق الآخر بالطبع وما بينهما متوسطان
بالطبع فان الاجسام الطالبة لواحد هما بالطبع مباينة عن الآخر بالطبع والبعض الابعد هو الذي راس كل شخص يجب بالطبع والآخر
يلي قدمه بالطبع فهما طرفا البعد وتقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد منه
مرارا بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع خفاء فلنا بيان شرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتجلى المقصود
بهذا ولا تنبا وبالتكرار ان وقع واما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهات الحقيقية وتعيين وضعها اما ان يكون في الخلاء او في
متشابه اي طلا او اختلاف فيه اصلا في الواقع او فيما لا يكون خلاء والملاء متشابها والاول باطل اذ ليس جسم من الخلاء
والملاء المتشابه اولا بد ان يكون جهة تقابله من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة
بشيء خارج عن الخلاء والملاء المتشابه وذلك محال اذ ممكن ان يكون جسما او جسمانيا فان الجهة ذات وضع معين ذات الوضع لا يكون
الا بذي الوضع واما ما كان تحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا
من حيث انه جسم واحد لا سبيل الى الاول فان لكل امتداد طرفان هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد
من حيث انه واحد ان كان تحدد الجهة لم يتجدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة فالمحدد بالجهتين فالجسم الواحد
لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد وذلك بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا الا من حيث انه
لا يجوز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهات بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين هما
بالطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احد الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط
كان المحاط محالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز
فح يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهو غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد
بمركزه ويكون الجسم المحاط وانعانى التحديد بالوضع حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يتدح في تحدد جهة البعد
والبه اشار بقوله سواء كان مشوه او خارجا عنه فان الغرض في حشوه ويستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا
عن المحيط بل الى المحاط اي تحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عنه لم يكن
وخل في التحديد بالذات فانه لو كان وخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك
فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين متقابلين باحدهما لا من حيث انه واحد والمقدار خلافه وانما الثاني فلو جاز بهذين احدهما ان
كل جسم نفرض من الجسمين المتباينين انما تحدد به جهة القرب والاخر جهة البعد فلا تجد شيئا منهما ان البعد من الجسم الذي
نفرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد نفرض انه غاية البعد فهو
فوقه ذلك الحد البعيد منه بالضرورة ويخالف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه ح يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد
يفرض ورد او لا يكون البعد منه بل يكون من جهة القرب واشار الى قوله ما لم يكن محيطا وربما اوجه هذا المعنى بان من كل جسم

يتعلق عنه آثار مختلفة فلا شئ محاله قوة حيوانية بل طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم البسيط بل طبيعة واحدة تنتج المزاج
وبهذا الكلام على سند المنع والحاجة اليه فانه لما لم يتجه المنع الحقيقي الى دفع السند كذا اعتمد فانه جيد بهذا المقام من المقتضا
جملة الكتاب ولكلام الامام غير ما فهموه على ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا اشياء غير مختلف على ان كون
لازمة تما قبلها او الوفي قبله بهو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا اشياء غير مختلف
وبهذا القدر لا يستلزم الا ان الفاعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون للجسم البسيط قوة حيوانية محاله طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة
عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي افعال الطبيعة لا تقتضي للجسم البسيط الا اشياء غير مختلف فعلى هذا قول الشارح
بما نتيجة تمويه ان اراد انه نتيجة لها من غير تغير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله وكل ما له طبيعة واحدة
لا يقتضي الا اشياء غير مختلف في ممنوعة وان يصدق لو لم يكن مع ملك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله
وكل ما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لا شئ مما له طبيعة واحدة لا يصدر عنها اشياء
مختلفة فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لانا لا نقول لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى بل نقول
لو كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون حينئذ بسيطا لانا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع
ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو قدر انه يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها وطبيعة اخرى تقتضي
يبوستها واخرى تقتضي خفتها لم يخرجها عن بساطتها لتساوي اجزائها كلها في جميع ملك الطبايع بل المراد
ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به وبالتخلص من هذا الاشكال الاباعتبار عموم الافعال الصادرة
في حد الطبيعة على ما مر قوله بريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين حاصله ان الجسم اذا خلي طبيعته
فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب فذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم
فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست بقضي مواضع معينة بل تقع في الممكنة حيث
اتفقت فان الجزء الهوائي ربما يكون في جزء من مكان الماء وربما يقع في اعلى جيب بان المراد الجسم البسيط
الكلي لا اجزاءه البسايط فالجسم البسيط الكلي يقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب
البسيط او المركب وما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي
وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف تصير هذا الطبيعة امرا ذلك
ليس بطبيعي والحق ان جزء البسيط لو خلي وطبعه لانفصل بالكل فما بقي جزءا فما دام جزءا موجودا فهو لا يخلو عن موضع
لكن لا حاجة الى تخصيص الجسم البسيط الكلي ثم التعرض بالمركبات الواقع في الممكنة بل اجزاء من مكان الغالب ودون
اجزاء اقرب ان تنتهي الى جميع ذلك الا جزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مما لا يقبل



مشتبه بان الشكل ليس مشتبها في جميع الاجسام المركبة والبسيطة فتقول اعتبارا للاختلاف ليس في جميع الاجسام بل في
فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسايط والآخر مشتبه فيهما والباقي في هذا عموم الحكم بالموضع والشكل
قوله واشترط بعلى انه شرط زايد وليس كذلك بل هو من تتمة الشرط لكن خفي وطباعه فهو عطف تفسير
وجعل الامام المقتضية طبيعة وروده وارد الموضع المعين وقال انما يريد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع طبيعي لكن كل جسم
لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها لوجب ان يحصل له وضع معين اعني بانه يكون ذلك الجسم
بحيث لو كان مساكا جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر بالقرب والبعد ونسبة ما يلاقيه من شكل معين اذ لا بد ان كون
احد واحد كالكرة واحد دون كثيرة كالكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير ان يكون في المنتهى غير المقعر
والمقعرة فحمله الامام عليه انه مما يقتضيه بما شيء غريب من خارج الا ان يكون ذكر الشكل مغنيا عن ذكر الوضع لان الشكل
هيئة للحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء وهو عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام ان حمل الوضع على المقعر
الا انه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق والشك ان وضع المقدر لا يحتاج الى وجود اصلا في الخارج والجواب
السوال وارد على الموضع لانا لا نسلم ان خارج قابلة السطح الباطن للحاوي فوجب ان لا يكون مقتضى طبايع الجسم
واما اقتصاره على ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لان غاية ما في الباب ان الاعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غاية
ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة قوله ولو كان القطع سببا لها ولو جوبا لجاز ان عند
زوالها فيه منع ظاهر لان السبب اذا هو العلة الفاعلية والفاعل اذا يلزم تقدم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم
شرط ما نعم لو اريد بالسبب والعلة التامة فلعدم الفرق فان العلة التامة للاستحقاق لا استحقاق لا يستلزم الا استحقاق
للاثر والعلة التامة للشيء لا تختلف عنها كما نهم لا يقولون بتقدم السبب على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف
الطبيعة والاولى ان يقال لو قال سببا او ذلك اوسببا وجوبا لاحتمل ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه
بخلاف سببا او استحقاق قوله واعلم ان الجسم البسيط لا يكون ان يقتضي الا مكانا واحدا المعنى
من ان البسيط المالم طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا مختلفا وانما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل
وبهذا ان يستقيم لو كان المكان هو المعمور والخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل
لان جميع العنصر فان شيأ من مكان السدة وهو الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع فعاله لا يشارك
على ايجاد ما يكون مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان لا يكون
مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان فان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا
فهو التكوين في الاحداث ايجاد وحصول بمادة او زمان كاجسام العنصر والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك
وليس هناك قسم آخر هو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة فان كل محدث فهو مسبوق بمادة ودهره قوله يقتضي وجود الطبيعي

احدهما ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلى فلا بد ان تسرى فى جميع اجزاءه واما الصورة الاخرى فلما انها
صورة للخارج يختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال وجواب المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر فى المركب
بالقوة تحل فيه صورة اخرى نوعية مساوية فى جميع اجزائه لصور العناصر فيكون فى كل عنصر صورتان نوعيتان والا فرانه
اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون الجسم
قوة واحدة لاجزاء قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من الجزئين كان فيه تركيبان قوتين لا هنا تعلق بالخارج بل فى
المتحيز الا انه لا قوة فيها فى الخارج فلا يكون فى الفلك تركيب قوى والاخران الجواب عن النقض لا بد ان يكون
بحيث يدل على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز فى الفلك ان تحل بصور مختلفة قوى مبادى اشكال مختلفة
فلم لا يجوز فى البسايط حتى يكون صورتا مبادى افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة نوعية
فى البسيط قوة واحدة فلا تختلف ثم انما يقتضى الاشكال مستديرا والاخران الصورة التى تقع بمجموع الفلك بوجه
سارية فى جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممات افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة
الفلك الكلى النوعية بحاضر عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى فلا يلزم ما ذكر وقد مر جواب الجبائى
المختصر البديع فى تحقيقه فان قلت هذا السوال الا يرد فى الخارج لان نوعيته لم تحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى
توقف نوعيته على الصورتين لا محالة فنقول نوعية الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى فهو مراد وان توقف
كان المخالف الخارج مخالفا فى الفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان مع بساطة الفلك الكلى فما الحاجة الى الجمع
بين الصورتين فى الخارج والله ورسوله اعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف الاشكال هذا
ليس بشئ عند من يقول بطبيعى فيختلف فى المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعليهما فى الشكل وايضا الفلك المركب لنوره وقهره يكمر
فيها الكواكب فلك النيرة فى جانب الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك فى مادة تعلق مشابها وهل الخارج
انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المشابه ليس معناه ان لا يختلف حال المحل الفعل اصلا بل معناه
ان يكون من نوع واحد واختلاف الشخص ونحو الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما ذكرنا
يشتمل على الاشكال السطح والخط والطريق الثالث المنقض بالقوة المصوفانها قوة بطبيعة سيالة والاشكال الاعظم
عندهم فى انها ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة او مركبة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان
كرة وحدة وان كان مركبا كان للحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون فلك القوى فى محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون فى محل فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة
كان الحيوان ان كانت كرة الواحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون ما يطابع فلك الاجسام ما يمنعها عن ذلك وانما الجواب
انا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان

فعل الصورة فى المركب فعلها فى واحد واحد وكذلك لم يلزم من انها اذا كانت مركبة فعلت فى المركب ان يكون الحيوان
كرات وانا نكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة فى المركب فعل واحدة واحدة فى واحد واحد وذلك ممنوع فورد
يريد باثبات الميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا والاعتماد عندهم الميل الحالى الفوقى وهو الصفة الذى بها يتحقق
وتحرك الجسم اذا تحرك الجسم بتوسط حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسما تحدث اولا الميل الى الحركة ثم بتلك الحركة
بواسطة والقاسر يحدث ميلا فى المقصور ثم يحركه وانما نعلم بالضرورة ان الراى يحدث حالة فى المستهم يحرك بها ويسميها
استعلاء الحركة ان الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بها بل يكون اختلاف الحركة من الطبيعة
بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف فنقول مقدمات ثلاث الاولى ان الحركة تقبل الشدة والضعف فان كل حركة
انما تقع فى زمان يمكن ان يتصور وقوعها فى زمان اقل فيكون اسرع او فى زمان اكثر فيكون ابطا وفى الكل عن حد من السرعة
والبطو والسرعة والبطو يقبل الشدة والضعف لان اى حد من السرعة نفرض من السرعة فقد يتصور ما هو اسرع منه
وحدا آخر ابطا منه وقولنا يوصف شئ واحد بالذات معناه ان الحد الذى هو السرعة عين الحد الذى هو البطو وانما صار ذلك
سرعة بالاضافة الى حركة وبطوا بالقياس الى حركة اخرى والغرض بان الحد الذى هو سرعة وبطو باضافتين ليس من
نوع من السرعة والبطو وهو ليس بقابل للشدة والضعف وانما القابل لما طلق السرعة والبطو ولكيف ما هو
كيفية تقبل الشدة والضعف ايضا انواع الكيف اربعة السرعة والبطو ليس من الكيفيات المحسوسة بالذات بل الاضواء والالوان وليست السرعة والبطو من ما يقبل الحركة بعينها لا يحس بها واما من الكيفيات المختصة
باكم فان الحركة كيست كم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطو اضافتان
عارضتان للحركة لا انها كيفيتان توجدان لها بالاضافة وانت خبير بان ما بين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما
مستدركتان لا حاجة اليهما فى البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانه يلزم من ذلك ان يستوى فى الحركة
بتوسط الجوهر لا تقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من ما بين القدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل
فلان الطبيعة للم يكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية وصدور حركة معينة منها
ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر ان يتوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو الميل
اكثر من الصغير او فى تحلل والتكاثف فلان شبرا من الجمد يكون الميل فيه اكثر من الميل فى شبر من الماء او فى الاجزاء الاقل
كشبر من الحجر يكون الميل فيه اكثر من الميل فى شبر من العجين المنقوش ولا يجب اختلاف امور خارجة عن الحركة
وغلظة فان قيل السبب الذى يستند اليه الميل امان يكون قابلا للشدة والضعف او لا فان لم يقبلها لم يمكن بتوسطه
الى تغيير قابل فلا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب آخر فانا نتكلم
الى غير قابل للشدة والضعف او يتسلسل فعبارة اخرى لم لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة

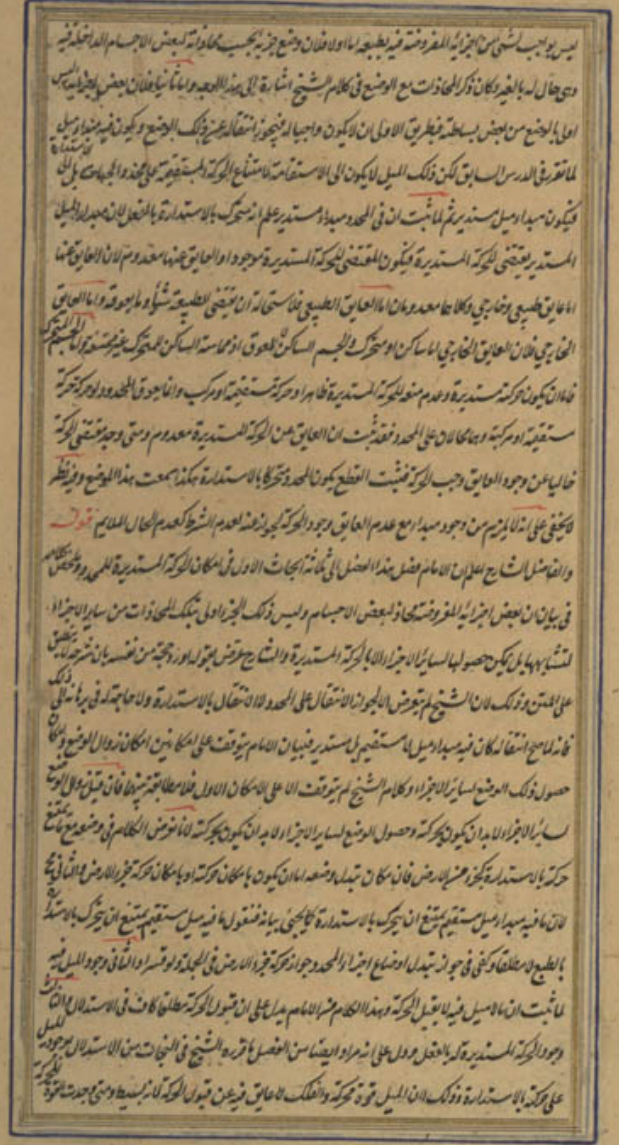
او بطيئة اذ ربما جعلت سريعة او بطيئة الا يجب المعاوقة فلو كان اختلاف السرعة والبطوء اصل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة
القليلة بازاء السرعة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة
الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة
المعاوقة الى المعاوقة كنسبة المسافة الى المسافة على التكافوء على ان يكون الثقل في المسافة بازاء الكثرة
في المعاوقة والكثرة بازاء القلة في المعاوقة فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة وذلك تقدير ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة
السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة او عند ايجاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة
وقصرها بازاء البطوء ويكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المعاوقة الطويلة الى المسافة القصيرة
وكذلك نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة وبالعكس نسبة المعاوقة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فهذا
ذلك المسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة
البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكرنا وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة كنسبة
نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة
الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة تكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء
وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير الموجبين المذكورين في المسافة
فهذه ستة مقدمات في هذا البحث وفي تحقيق المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كون
نسبة المسافة الطويلة ونسبة معاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الضلالة
تعول المسبة على العكس ما ذكر فانا ذاري واحد بقوة واحدة يجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الجر الغليظ يعني
بكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة
القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة
الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة
الطويلة فلو كان الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف وهلم جرا فاوضح الامر في احدى مقدمتي الدليل وكان في الثانية
الثانية فاوضحا اذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقديم الاحتجاج سلك في اثبات الدعوى طريقين طريق يعم المعاوقة
الخارجية اعني الملاء والداخلية اعني الميل وطريق يخص المثل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يحرك
في مسافة فاما ان يكون حركته الاتي في زمان وهو محال او يكون حركة في زمان فلنفرض جسما آخر معاوقة يحرك في تلك المسافة

فيكون حركته في زمان الطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون البطاء من سبب الحركة مع العلوقة وقد تقرر في البحث الاول
ان الحركتين اذا التقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الزمان ايضا فيكون طول الزمان بازاء البطوء
والاشكال بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما ثالثا له معاوقة اقل منهما على نسبة الزمانين اعني يكون نسبة تفاوت
الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو بالجملة يقطع تلك المسافة في زمان يعلم
مما تقرر في البحث الرابع ان كثيرة الزمان بازاء كثيرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة قلما
كانت كثير كان الزمان كثيرا وكلما كانت اقل فاذا كان اقل فاذا كان حركة عديم المعاوقة في مسافة مثلا وحركة كثير المعاوقة
في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم
المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة
مع العايق كالحركة لا مع العايق هذا خلف وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة مستثنا من قوله يلزم خروج ذلك الخلف
اي يلزم الخلف الا ان نفرض حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمانين
اقصر والا يلزم فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام المختلفة الذات متحركة في مسافة واحدة
بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الخلاء فرضت اجسام متحدة في الطبيعة والمقدار متحركة في مسافات متفقة
في المقدار مختلفة خلاء وملاء على التعاقب وفرضا او فرض جسم واحد في تلك المسافات كان كذلك ايضا واعترض
بانه ليس يلزم من المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الحركة
الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان عند الجاذبة بمسافة عادة الحركة بقسمها قد امن الزمان والمعاوقة قد ازداد الخلف
المذكور وهو كون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق والمحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي الفرض المذكور
لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت المسافة بازاء الحركة بقسمها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا مسافة واحدة
وح يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ما سبق من ان الحركة لا يح من السرعة والبطوء
وهما لا يجتمعان الا بحسب المعاوقة فلا حركة لا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة
وقد زاد وهنا ايضا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطوء في زمان لكانت في نصف ذلك الزمان اسرع في
منصف البطاء فكانت مع السرعة والبطوء هذا خلف والعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات معاوقة مطلقة اعني
اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه كما ذكرنا لو اورد على اثبات معاوقة داخلية
وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وح يستدعي قدر من الزمان وقوى الميل
تقتضي زمانا هو زمان اقصر بازاء الميل وضعيف الميل زمانا هو قدر آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق
الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر لا لعدم الميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العايق كالحركة لا مع العايق والخلف

بالعلق بالمعلق بالزمن بالزمن فمثاله عديم الميل يتحرك في مسافة بالقصر وجسما القوة فيه ميل يتحرك القوة القصية بعينها ما في تلك المسافة
فانه لا يكون زمان حركته الاطول ثم انا نفرض جسما آخر فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة الطول من المسافة الاولى
لما ثبت في البحث الرابع ان بطول المسافة يزداد قلة المعاوقة وبقصرها يزداد كثرة المعاوقة فنفرض بان المسافتين على
حسب الزمانين اي يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل
فانه اذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان مع وحدة
المحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في مسافة ذراعا فانه تحركه وقوى الميل ذراعا
في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة احمر فيكون نسبتها الى المسافة الاولى بنسبة زمان قوى الميل الى عديم الميل
كيوما محركته في مسافة عشرين ذراعين فيكون محركته في ساعة واحدة ذراعا فانه تحركه مع العائق كانه تحركه وحده فنفاني هذا البرهان
زمانا ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه نفى في تقصيره مسافة واحدة وزمانين وقوله على نسبة تقتضي مسافة اطول
من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالبداهة
والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض وانما قوله لان مع وحدة الزمان تكون
نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فاعلم انه قد بان بتبيين اولا بذه القضية ثم تبيين وجه
تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
تكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة المعاوقة القليلة الى بذه النسبة عن تلك النسبة
والمعاوقة الكثيرة والقليلة هنا هما الميل القوي والضعيف فتكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل
القوي الى الميل الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انا نفرض المسافتين على نسبة الزمانين فزمان مع
امكان ذلك فقال لا تسلم ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كانت مسافة اطول لان نسبة المسافتين
كنسبة الميلين وما كانت مراتب ضعف الميل بالمتناهي وحدة في مراتب الضعف يقتضي مسافة اطول من اولى على
نسبة الزمانين مقطوعا وقد عرفت ان الفلك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة وان كانت بالنسبة ضعف مثلا
لا يكون نسبة الميل القوي بالنسبة الى الضعف على انا حاجة في تمام البرهان اليه اصلا فانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين
ذراعا وكلما ضعف الميل يزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب زيادة ضعف الميل مع
يكون نسبة مسافة ضعف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وانما الفرض الذي في الطريق الاول الى ان الفرض
جسما لمعاوقة الاعراض بالكلية والحاذق ما في الكتاب ويحمل الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه وجه ثالث وهو ان
ضعيف الميل لو فرض محركته في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدت نسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان

التقصير الى الزمان الطويل لكانت نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل فيرجع الامر
فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على الاتفاقية المذكورة قوله وانما الطول بسبب الزمان وهو
وقوع المحركة في الآن فسنذكره ومن بعد فان قلت قد قال في الطريق الاول وقد يرجع الامر فيها الى ان مع تحرك جسم بعينه
يتحاذ فنقول قوله سنذكره اشارة الى التذكير الآتي الذي موعد كبير ما مر في الوجه الاول من ان تعادل القادير
بغير نهاية فلا سافات قوله واعترض الفاضل الشارح منع الامام اولا المقارنة العائق بل كان الجسم قابلا لحركة القوة
فان سبادر ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه بنا على ان الزمان ليس كله بازاء الميل الاصغر حتى يتجه تمسك بمنع
استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما ضعف بقي اثره بنسبة الميل القوي وهو ممنوع لجواز ان يتناقص في بعض
الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كلي لا مع العائق وذلك بحالان تتوالت المراتب
تناهت وتكثرت اثرت في تقعير الحجر والا تاثير اصلا لقطرة مثلا في الصخرة كذلك من الحجر الهابط بكسر الياء به وليس الاصغر
جزء من الكثير الا يقال القوة الحاذقة في الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير من ان كان قوة
مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان محال حصل على جزء من الاجزاء التي لذلك الجسم كذلك بجامع اجتماع
تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف
وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل مع بعد والكلام المذكور ما نقول حصة كل جزء من اجزاء الاجسام
من تلك القوة اما ان يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حيث لا يبقى
حصته من القوة مؤثرة فلا يكون الموقع لصحة وجود الميل المؤثر على اي نسبة تراد وعندي ان ذلك السوال غير وجيه فان السوال
انما يتوجه لو اشترط بجذر ورود ذلك السوال فلا ينتهي الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرير ذلك الكلام فان القوة
المؤثرة على حسب تعدد اجتماع الاجزاء تلك القوة المؤثرة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام الجسم فنفرض السوال
راجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الميل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله والزم منه محالات فالمراد
منه احد الامرين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية
للحركة والميل العائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك وهو شرط الحركة الفلكية
وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فلزم جواز السكون على الفلك وانه محال اجاب الشارح بان الكلام
في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن سائر المواضع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها مع قطع
خارجي من الصغر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والا لم يكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان
ان المعاوقة الخارجية كانت فيها دون الحركات القسرية فتيام الحجة حينها مع فرض الحركات في الملا المشتبه بالمراد
بالحجة الكلية المبنية على نسبة المسافتين لانه غير تام على ما مر وقعت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها

ليست لاختلاف العلاقات بل لاختلاف التخيلات كما قوله وهم تنبيه توهم انما لا يلزم ان لزم الشكل او الوضع
او الوضع للجسم استحقاق طبيعي وهو لا يجوز ان يكون تخصيص محدث الاجسام او غيره ومن اسباب خاصة اتفاقية فانه
كما يجوز ان يكون لجزء من جسم مكان او شكل اتفاقا لا بسبب طبيعة يجوز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان الدرة
اذا اتفقت من الارض جلست في بعض الامكنة او اقتضاء طبعها بل باتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك
واما قوله ارادوا ما يرد فلا دخل له في السؤال بل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع اذ لا شكل للجسم
بحسب الاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل عنه لان ما نقل وليس كذلك اجاب بانه اذا تحصل
للجسم حصار اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منه لانه سبب ناقل وانما قال فارض كل جسمه كذلك لان كلام السائل
يتنظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب واما قوله واقتصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام
فغير ظاهر لانه ان اراد الوضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان ايضا باختلاف الاجسام والمسايلة بحالها
المبحثية كما تقدم وان اراد الوضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين
كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول والكلية بالاتفاق سبب اوارادي بالعرض ليس دايم الايجاب والاكثرية
فان تادية الاسباب الى المسببات ان كانت ذاتية سميت ايجابا ذاتية وان كانت اتفاقية بحيث
لا تخلف الا قوله احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه
فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره نظر بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم
ممكنة الزوال والموضع والوضع ان كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالها باعتبار طبع الجسم ويمكن ان يزيلها
القاسر عنه فقبول الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية فغيه مبدا ميل طبيعي فيكون
في الجسم ميل والثاني نسلم في الحكم ان يكون من قبيل القسم الثاني واما الوضع فانه واجب للجسم الفلكي مستحيل للجسم
العنصري باعتبار طبعه لا واجب والا امتنع خروجه عنه واما الوضع فانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او غيرها فهو
فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وغير نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته
بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته وزوال وضعه بحسب حركة تغيره قوله حصول الكليات للاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجود حصولها
بحسب العلل امكن انتقالها بالنظر الى طبايعها فما الفرق بينها وبين الجزئيات فنقول انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير
لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات فهو ممكن بل واقع وقيل المراد بالاصول المحكمة وذلك لان خروج كل المتصل
كان اجزاءا ما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون لجسم كانان طبيعيان وهو محال والا ان يكون الى مكان قسري
وهو الغير المحال اذ لا فاسد هناك قوله بديهيات ميل مستدير المطلوب ان في محدد الجهات مبدا ميل مستدير لان الوضع



ليس بواجب لشئ من اجزايه المفروضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع جزء بحسب محاذاته لبعض الاجسام الحادثة فيه
وهي حال له بالغير وكان ذكر المحاذات مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض الاجزاء ليس
اولى بالوضع من بعض بسلطنة فبطريق الاولى ان لا يكون واجبا له فيجوز انتقاله عنه ذلك الوضع ويكون فيه مبدا ميل
لما تقرر في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على المحدد والجواب بل الى
فيكون مبدا ميل مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد مبدا مستديرا علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدا الميل
المستدير يقتضي الحركة المستديرة فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعايق عنها معدوما لان العايق عنها
اما عايق طبيعي او خارجي وكلاهما معدوم لان اما العايق الطبيعي فلاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيأ وما يوجبه واما العايق
الخارجي فلان العايق الخارجي اما ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق او مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنع والجسم المتحرك
فاما ان يكون حركته مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او حركته مستقيمة او مركب واما ان يعوق في المحدد ويوجد حركة
مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العايق عن الحركة المستديرة معدوم وشئ وجد يقتضي الحركة
خالي عن وجود العايق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الوضع وفيه نظر
لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدا مع عدم العايق وجود الحركة لجواز فقد بعض الشروط لعدم المحال المحال قوله
والانصاف ان شارح العلامة ان الامام فضل هذا الفصل الى ثلاثة ابحاث الاول في امكان الحركة المستديرة للجسم وقد فصل الكلام
في بيان ان بعض اجزايه المفروضة فيه محاذية لبعض الاجسام وليس ذلك لجواز ان يكون بحسب المحاذات من سايز الاجزاء
لتشابهها بل لكون حصولها لسايز الاجزاء بالحركة المستديرة والشارح فرض بعض الاجزاء وحجة من نفسه بانه يشترط في بعض
على التعين وذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز الانتقال على الحدود لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة في برهانه على ذلك
فانه لو صح انتقاله كان فيه مبدا ميل مستقيم فيلزم ان لا يتوقف على امكان بين امكان زوال الوضع وامكان
حصول ذلك الوضع لسايز الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل لو لم يكن
سايز الاجزاء الا بدان يكون بحركة وحصول الوضع لسايز الاجزاء الا بدان يكون بحركة اما فرض الكلام في موضع ممتنع
حركته بالاستدارة لجواز ان يكون بحركة اخرى غير المستديرة قلنا فرض الكلام في موضع ممتنع حركته بالاستدارة
لان ما فيه مبدا ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة
بالطبع لا مطلقا وكفى في جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد وجواز حركة قسر الارض في المجد وتوسرا والثاني في وجود الميل فيه
لما ثبت ان ما فيه ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام منه الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال الثاني
وجود الحركة المستديرة وليه بالفعل ودول على انه مراد ايضا سن الفصل ما قرره الشيخ في النجات من الاستدلال بوجود الميل
على حركة بالاستدارة وذلك ان الميل قوة محركة والمتحرك لا عايق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط وشئ وجد له قوة

بالجزء وجب الحركة ولا يستقر الى ان يحدث الاعلى عدم العايق الطبيعي فلا يتم ما ذكره الشارح والمعترض على ذلك
بان الامكان الاستعدادي للحركة ان كان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام لا يحصل الا عند حصول جميع
وارتفاع [illegible] فانا نريد بوجود الافلاك بحيث يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه ترتب
مبدا الميل عليه فان امكان اجتماع الضدين لا تستلزم وجود الضدين وان اريد الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم لنا بالعلم
بخصوص الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستديرا فان كان العلم بحصول الامكان الاستعدادي
يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد لحركة المستديرة لا يتوقف على العلم
بان فيه مبدا وميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدا الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في تمام السوال
الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة
في الدلالة قوله ذهبوا الخ اقول وهذا اعتراض آخر فالذي في حكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء المتشابهة في الماهية صحيح على كل
ما صح على الآخر وهو ان الجزئي وان تساويا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما عائقة عن الحركة وشخصية الآخر
مانعة عنها وقد مر مثل هذا في الخط الاول والذي يخيل بالاصول المذكورة اعتراضه قوله لما ثبت وجود الميل في الافلاك
وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بان قال قبول الحركة الفسرية لا يدل الا على ميل عايق عن الحركة والميل العايق
عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في اصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة وان وجد حال
سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان المراد الامكان الذاتي وهو كاف
في ثبوت المطلوب لان فرض التحريك القسري مع تسليم الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية
وعن الاعتراض الثاني في بيان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستديرا بوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدود
فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة ولما ان كل مانع ميل مستقيم
فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدود انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع
عن الحركة المستديرة مختص في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات
في ثلاثة وعلى هذا يختص المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط لا يختص في الواحد وذا اقتضى المركب
يكون المانع اثنين فتقول المركب لما منع لاجل الميل المستقيم لا اجل الميل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحدا
وحاصل هذا الجواب ان الحركة القسرية لا تقتضي الا ميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم للميل المستدير
وانما في المحدود فهو ميل مستدير لا مستقيم فانتفى المانع وعن الاعتراض الثالث بالتزام صحة تركيب كرات غير متناهية
عان فيه مبدا وميل غير متناهية ولا يلزم منه تحريك كرات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه بعض الحركات
وعن بعض الاعتراضات الاخر بان يقول لم لا يجوز ان يتحرك المحدود حركة تستديرة ويكون فيه مبدا ميل مستدير

لا يتحرك استدارة عايدا الى موجدة ومعشوقة قوله وانت تعلم ان تبدل النسبة عند كون الجسم متحركا يتوقف تبدل النسبة الى
والذي لا يحتاج الى الحركة انما يحتاج تبدل النسبة لكن المتحرك انما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن
وجب تبدل نسبة على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبة مطلقا بل يشترط في الحركة
او في المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام قوله وهي في الاجسام المقتضية للميل المخالفة مخالفة تضاده على السنة
المذكورة بالاستقراء انا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة تقتضي بعضها ميلا الى حصول وضع ما ولازم المكان
وفي بعضها ميل مضاد وفي بعضها ميل رابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فنجد النوع المختلفة
مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا
وفيه نظر لجواز ان تشترك الاشياء المتباينة في لازم واحد واذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون في مكان غريب
او في مكان طبيعي للكاين فان كان في مكان غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة فنقيض ميل مستقيم كان
في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون لا محالة وحينئذ اجسامهم الذي فيه واخرجه من مكانه والخروج من المكان
يكون بحركة مستقيمة والكاين مفروض بهذا فذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشكلت فهو معارضة
وتقريره ان الجسم الكاين لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي هو غير الذي فرضنا وان كان الاتصال
من غير انتقال والجواب ان المحاور لمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزم الانتقال والاتمام وحد الشكل على المنفصلة
الغايدة ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي او في مكان ما وانها الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع
ملاصق لمكانه الطبيعي وانت خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع العقسمة المديرة بين النفي والاثبات وكان الشارح
اشار الى ذلك بقوله والعقسمة تردد وانت تعلم ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي
لا مكان له كالمحدود فلا يجري فيه على ان المقصود من اثبات انه ليس بكاين فاسد فتم لكن ان يستدل به على ان سايرالاجسام
ليس بكاينة وانها فاسدة اذ ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم قوله الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
ممنوع ان يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير او في غير حاله لما تقرر ان الطبيعة
الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي بوجه ما الى جهة والميل المستدير
يقتضي صرف عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفا بالطبع مايتوجه اليه بالطبع قوله وعليه سوال مشهور
هذا السوال يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور وهو الانصراف بالطبع مما يتوجه اليه بالطبع انما يلزم لو
اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ولم يمكن
ان يورد على دليل الشارح وقال الطبيعة الواحدة انما تقتضي امرين مختلفين بانفرادها واما مشتركين فربما يقتضي
كان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا في حالة

وليس مقابل جامع موضوعا للاستعداد وهو ظاهر ان يتركب جسم بحسوس للجوار ان يكون كيفية محسوسة موضوعها مادة الاضافة
ولهذا عد جماعة من الكيفيات الملموسة وثانيها اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة تخالق متغايرة مذكورة بالحس
والتجربة وذكر في تعريفاتها انها امور قرارة المعقول ما بها تمتاز اجسامها عن بعض فاليس اللين هو قبول الانغماز والغوص
سهولة التشكل بل هما لان لهما جنسان بينهما على ضرب من التحوز فاتحادهما في اللازم لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة وبه
اشار بعوا والشيخ الفاضل آخرا بما الى آخره وثانيهما ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه
قبول الانغماز من التشكل في الاجسام الغير السيال وان لا يمتد كثيرا او لا يتفرق لسهولة وقبول الانغماز هو معنى الرطوبة
والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورد بانهما ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق
والاتصال فظهر الفرق وانما قلنا ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق لان اللين عبارة عن مستعد او لا انغماز
مع وجود العوامل الغير السيال وعدم التفرق وفيه نظر لان الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصول اما ان يعتبر
في مفهوم الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزء من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر صح
الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة قوله والسلاسة والمشاشة اسمان لما قابلها وهي كيفية
تقتضي ان يكون معسوبة التشكل بسهولة التفرق وذلك لكثرة الايابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج قوله وتقتضيان
كون الشيء معدا للانفعال عما قابل ان يقول المزاج مبني على انفعال الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان
نفس الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منهما فاعلا
بتوسط الاخر منفعلا وكل منهما كيفية فعلية وانفعالية بتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة
بكونهما انفعاليتين بتخصيص بالمخصص فتقول في جوابه ثم كذلك لان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر
كان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة فظهر لهذا لم يغير الحرارة والبرودة الا بالوازم الفعلية من احداث
والتحلل والجمع والتفريق ولم يغير الرطوبة واليبوسة الا بالوازم الانفعالية وقبول التشكل والتفرق وللانفعال
قوله او واحدة منتميا الى الحرارة والبرودة عطف على قوله لكن كذلك في كل باب منها اذا اعتبر به يعني اذا اعتبر كل باب
من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجد ان جسما واحدا عديما لجنس ذلك الباب وتجد ذلك الباب تميل الى الحرارة
والبرودة فاما واحد كل باب منها كل كيفية الهيما فعلية غير الحرارة والبرودة حتى ان كل كيفية تغيرهما فانما ان يكون
تلك الكيفية متمتية اليهما او يوجسم تغيرى عنهما قوله الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس
خمسة والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى لو وجد خال عن الكيفيات البصرة ويوجد جسم خال عن الكيفيات
المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة او جسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانها لا يوجد
جسم خال عنها لان احساس كل من الحواس الاربعة لا تخيل الا بجسم واحد بتوسط بينها وبين المحسوس كالهواء فان الا

والسمع والشم بتوسط والماء فان الذوق بتوسط وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية
المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وغيره مثل الواسطة بين الرائحة والذائقة يجب ان تكون
خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء الواحد مذوقا وغير مذوق وهو ظاهر فلا يلاجئ الى المتوسط فلا
يخلو الاجسام عنها وما قاله وايضه فهو اشارة الى حكم آخر ان الحيوان قد يخلو عن ما تحس الباقية ولا يخلوا
عن اللمس فلذلك اي لما ذكرنا من الحكمة وهما ان الملموسات يعم الاجسام وان اللمس يعم الحيوانات سميت
بالاوايل المحسوسات قوله ويستدل بذلك على عدتها فقال العنصر اما حار او بارد وكل منها اما رطب او يابس
فتضرب الاثنين في الاثنين اربعة قوله ويستدل عليها اي على عدتها بعضها بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف
اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء
وقال هذا الفصل يشتمل على استدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد بطلب ما هيات العناصر والانسب استعمال لفظة او فان الاستدلال في المتعارف هو استنباط المصدق والمراد
ههنا استنباط التصور قوله وشبهه بتجربه وتصاعد النار اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس كذلك الا
ان النار تعطف اجزاء مائية وتخلطها فيخالط باجزاء هوائية كائنة من الماء ويتصاعد الى حيز الهواء فتشبث الماء بالهواء
هو صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبث به حتى يسخن قال الامام
شرحه لما اقتضت سخونة الماء تجزيه وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب الانقلاب الماء هواء ولما ان السخونة
امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم يطابق
على كلام الشيخ لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء وتشبه به ليس لكونه هواء فان الشيء لا يكون تشبها بنفسه وايه
الشارح بقوله لا لكونه هواء فان ذلك ليس بتشبها قوله لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
باختلاف الامكنة على تباين الصور يتوقف على ان الجزئيات العناصر وكلات وسيول طبيعة تختلف لكن ههنا احتمال
بعد هو ان يقال جزئيات العناصر لسيل الى الكمنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك ايجذب من العنصر الذي يجري
اليه او دفع من العنصر الذي يجري منه مثلا كرة جزء الهواء من مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او لان النار
يدفعه والا فوان يقل العناصر كلها طالبة لمكن لان الاثقل يقتضي فيه سبب والاخف يرفع فيطفو وما ذكره الشيخ
يبطل هذين الاحتمالين جميعا قوله فتقول تغيرات الاجسام بتغيرها في الصور او في الكيفيات وتغيرها
في الصور كون وفساد وتغيرها في الكيف استحالة زمانية وذلك لان الصور لما اشتد لا تضعف بخلاف الكيف
فان الصورة لو كانت تشتد لم كن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة مع درجة لا يحصل
الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وذلك محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز

خلوا الارادة عن الكيف وذيك نظر ان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلى الجسم عن الكيفيات في الهواء المتساوي
او وسط فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجيء ثم انواع الكون والفساد
في العناصر الاربعة ثمانية عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا والانقلابات الاخر
فاما موقوفة بالعكس سواء كان احد هما ان الشيخ لم يختر هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من الفصل
اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل بقوله فهذه الاربعة قابلة
للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة الاول كافية فيها اما الاول فلانه ثبت الفساد
في بعضها والكون في الباقي والمط ان اثبات الكون والفساد في جميع العناصر اثبات جميع انواع الكون والفساد
في العناصر واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان الهيولى النارية هيولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الهواء
نارا ثبت ان هيولى الهواء هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هيولى الارض فثبتت
اشتراك الهيولى بين الكل فكافي الانواع الثمانية في اثبات المطلوبين فالفايدة في ايراد النوع الرابع فانه تاتي
الى جواب السوالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثنى عشر لان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف
لا يكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات الانواع الاولية لكن النوعين منها ظاهران فتركهما فبقي
اربعة فثنى ثلثة ازدواجيات فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقية متوسطة فكانت اولى بالاثبات
واذا قيل الاولية ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال الشهرة الباقين فان قلت عدم كون الاطراف من الاطراف
بناء على ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار تقصد وتكون اجزاء ارضية
صلبية فتنقل المراد ان الاطراف لا يكون من الاطراف في الغالب وهذا كاف فيما قصده الشارح من بيان المناسبة
وكان حديث الصاعقة واقعا كان في غاية الندرة واعلم انه بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الهواء نارا وبالعكس كان فيه حس ترتيب ولو اثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الهواء ماء كان البيان
باظهر للانواع الاولى فملفوظه في انقلاب النار وما الثاني فملفوظه في البخار وما الثالث فملفوظه في انقلابات الماء
الى الاحجار قوله واستشهد عليه بشيئين من اي يستدل على ان يكون الهواء ماء وبدليلين احدهما ان الماء الغثي
او الشبيه بها ما نواما مع في المحل حتى يرد جدا فانه تحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات الناتج عن ثلثة اقسام
اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الترشح وان كان من خارجه من الهواء
المحيط بالاناء فاما ان يكون بطريق التكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء ايضا ما لم يتكون
من غرق بخار الهواء والنزول على الاناء فيبرد الاناء الهواء الذي يليه فيتألف من الاجزاء المائية الصغيرة
المتكثفة وتثقل فتنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المحيط بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء

كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تجزيها وتصورها اذ على تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء فيه لم يصر
اما غائبا واما قضيا او تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود جميع ذلك واما الترشح فيبطل ايضا لانه لو كان الماء يظهر على
الترشح لم يوجد الماء في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الماء في موضع الترشح فتقول
ليس الماء في موضع الترشح فقضيته تفاوت ما يعود له لا كون ما انعدم يعقل ان يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الماء في موضع
في قوة قوله في موضع الترشح وذلك لان قوله في موضع ليس الماء في موضع الترشح يفيد انحصار الماء في موضع الترشح وقوله
في موضع الترشح لا يفيد الا وجود الماء في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الماء في موضع الترشح لانه يجامع
في موضعه بل نفي الانحصار وهذا معنى قول الشارح فحصل على انه لا يخرج وجود الماء عن الترشح الى آخره فالحاصل
في الثلثة ابطال القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحال ماء وتقرير سوال بعض المحصلين انهم
انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لصورته
الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وكذلك الحال
في سايرالانواع قال الشارح هذا الانكار للحس فان الماء بعد قطرة الماء على الطرف الآن ذكيف يقال انها هواء
ثم ان جوز ان يكون كيفية الهواء وكيفية المايع بقارجوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا تكيف بعضه
بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا الان ذلك الجسم غير موصوف
على ان الهواء اذا استحال الى كيفية المايع البارد زال ذلك البرد فزالت تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية
المائية مع زوال السبب الذي لم يتيقنها دال على صورة حدوث يستحفظها قوله وقيد بالاول لان بعض المركبات
ان كان البعض هذا فانه يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء المركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم حتى
باعتبار جزئية المركبات استقصات الاركان قوله وقوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر اشارة
الى ما ذكر من ان الخفة هي الميل الى فوق والثقل هي الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم
ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض يحرك منه بالطبع ليعلو عليها وليس ذلك توجها الى جهة السفل
بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق وح الماء ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق
وهو الخفيف المطلق او لا مر يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا
لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع وهو توجه الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته
الى جهة السفل فالماء ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق او لا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف
في القسمين ظاهر واما انحصار قوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر قوله والخفيف بالاضافة
ربما عنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه بين صاعدا وهو الخفيف بالاضافة

قوله وليس بتة ان اختلاف اى اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لا يجوز ان يكون لاجل سبب قريب هيولى او جسمية او تفارق وهو الفاعل او الصورة النوعية او الجسمية او غاية اى يكون الاختلاف لما يجب تقدمها او يجب احوالها والاول باطل بالضرورة واللام لعهد الاختلاف اى يجب تقدمها او يجب احوالها من اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة الاختلاف لزم دعوى اربعة اختلافات فحينئذ ان يكون الاختلاف بسبب احوالها فى التركيب فيما يعرض بعد التركيب فيما يعرض قبل التركيب فان يختلف باختلاف مقادير الاستقصات وما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فان الاختلاف فيه انما يكون ان الصور تختلف بسبب ذلك قوله فلكل جنس منها مزاج جنسى لما كان المزاج يختلف بسبب اختلاف مقادير الاستقصات وكيفياتها فى النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حد افراط وتفريط اذا خرج عنه ابطل التركيب ويسمى الامتداد والمتوسط بينهما عرضا وهو غير متساو قبها فوض المزاج الشخصى مزاجه العرضى وهو غير عرض المزاج النوعى عرض المزاج الجنسى قوله وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية متعددة من الكمالات الاولى لقايل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفاضل به من ان الامزجة بعد حصول الصورة النوعية فانها تحتاج لان يكون مصادرة عن الصورة النوعية التى هى الكمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات مصادرة عن صور البسايط فان الكيفية المتشابهة الى حاله بعد تفاعل العناصر اعنى المزاج ان قلنا انها هى الكيفيات المتضادة بالكسر والانكسار لما يقوله الاطباء وظاهر حصولها من الصورة النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال الكيفيات تماما بالمرة كما يقوله الحكماء فلا يمكن ان يكون حصولها من واجب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك لم يكن الحكم التى ليست على سبيل اللزوم وكفى هذا القدر فى بيان المناسبة والاسب ان يقال انما احتاج الى الغرق لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر فى كيفياتها تماما مع بقاء صورها ولولا المغايرة بينهما لكان كذلك واستدل على المغايرة بثلاث حجج الحجة الثانية فهنا اعم لان الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة الاربعة التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا يقبلها لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا يقبلها والحجة الثالثة اعم منهما لانها تشمل العناصر والافلاك لان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسايل العوارض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية يجوز زوال مع بقاء الصورة النوعية فان قد تسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول السخن عنه مع ان مايه محفوظة فى الحالين قال الامام وهذه الحجة لا تمشى فى سايل العناصر فان الماء لا يبقى ماء بعد زوال الحرارة عنه والهواء لا يبقى هواء بعد زوال البرودة عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها قال شارح ان اراد بقوله بعد زوال الكيفية تماما انها لا يبقى مطلقا سواء كانت فى حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى فى حال البساطة فسلم لكن لا يلزم انها لا يبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستبقيا للكيفية

حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستندا الى بعض اجزاء المركب بهذه الادلة هذا تحقيق ما ذكره الشارح وهو منع على المنع فان قول الشيخ وكل واحد من هذه العناصر مقهور عن صاحبه بقدر ما منعت كيفياته تماما المحتاج اليه يقتضى تفاوت الفرق بين جميع صوره وكيفياتها وقول الامام وهو ان الحجة لا تقيد الا فى زمان فان فى جميع صور العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فان معنى عدم تشى الحجة لبعض مقدارها قوله فالحجة تتم فى تغير كيفيات العناصر فيكفى لاثبات المدعى وهو ان الكيفيات يشتد ويضعف فالصور ليست بكيفيات الشارح بانا على القدر المشترك بين الاشتداد والضعف والكيفيات يشتد ويضعف فالصور ليست بكيفيات وهذا ان انما لا يكون اشتداد انية من آخر وجاز ان يكون اشتد حرارة كانه بدئ انيتها بعينها لم تختلف الا على تقدير الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما تحققها واستدل الامام فى نفى الصور لو اشتدت او ضعفت فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون فى ذاته فقوله لم يكن الاشتداد فى ذاته اى الاشتداد الذى كان فى ذات الصورة كانه زال وابقى ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون انتفاء الصورة وتعويض فى ضعف الصور فلم يكن المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكاين كان المفروض اشتدادا فاجتمع الضعف والاشتداد فى حالة واحدة وانه محال وقد صرح فى شرح جدبه بذلك كذا يقال عند الاشتداد وان بقى كان الاشتداد فى العوارض واللازم بطلانها ونقض هذا الدليل الى ما يكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلب الكبرى وان لم يصح فنلزم صدق الصغرى نفى قوله فان لم يصح بطلب الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع قوله معنى الاشتداد والاشتداد وجود الحمل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير قار بوجود كل واحد منها فى آن ولا يبقى شئ منها آنين وكان الماء المسخن يسيرا يسيرا والضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار يسيرا يسيرا وقد شبه الاشتداد والضعف حركة الفلك فى الحركة انما تتحقق اذا كان للمتحرك حالة فى كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده ذلك الحالة فكان الجسم اذا تحرك فى الاين يكون له فى كل آن غير ما حصوله فى مكان غير الحصول فى مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك فى الكيف يكون له فى كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على المحل فلا بد ان يكون ذلك المحل مستقرا بدون الحال فيكون غير مختلف الصورة فان المحل لا يتقوم به ونها يتمتع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لما يتقوم بدون صورات الصورة نهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا يتقوم بدون مطلق الصورة فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من تواردة الصور الشخصية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى فى نفسها لا يوجد الا شيا بالقوة والذات الغير المتصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شئ الى شئ فلو تحركت فى شئ لم يكن بد ان يكون لها صورة

ما يمنع بالحقيقة على الاستدلال بجميع الجزء وتحقيقها عن الانفكاك ليكون ايضا استدلالا وبالافعال ومحصل جواب السيد
المشهور ان المشتق الجامع المتقدم على المركب نفس الابوين والمغاير عنه نفس المولود قوله فكيف تصور
قبل حدوث المشتق الاتى حتى تتخذ موضوعا لها يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة للنفس الامر وكيف لا يكون
كذلك وهى فائضة على المنى فى الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلها وتخاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المتوقف
على حدوثها بالكيفيات المطبخية قوله يريد ان يبين ان الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم اى فى هذا الفصل ثلثة حيث
عن ان يصلح للادراك والمدرك شئ واحد بسيط وعن كيفية ارتباط بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الاخر فبين
وحدة المشار اليه بقوله هذا الجوهر هو انت وبين كيفية الارتباط بقوله وله فروع فان النفس كما سنبين موجود مجرد والبدن
جسم وكيفية ارتباط المجرد بالجسم بوجوه احدها صيرورة القوى فى البدن بها افعالها الخاصة والانفعال
كل منهما عن الاخر بتوسطه فاذا انحلت الى اقرب الفصل قوله اشاره الى ان ادراك الشئ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك
يريد ان يبين ان ادراك الشئ حصول صورة عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك
متمثل عنده حاصل فاما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هى الحقيقة الموجودة فى الخارج او صورة تماثلها سبيل الى الاول
والا لم يكن الشئ الذى لا حقيقة له فى الخارج من الموجودات الممكنة او الممتنعة متحققا اصلا لا فى الخارج ولا فى العقل
لان معنى الوجود العقلى على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس ليس لها وجود خارجى
فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشئ وجودين وجود فى الاعيان وهو الوجود الاصلى
يحصل منه الاثار ويجرى عليه الاحكام ووجود لا اصل لها بل هو كالظل للامر الخارجى وهو الذى يعبر عنه بالصورة
وكلام الشيخ اذا اورد كنا شيأ فلا شك فى تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجى الحاصل فى
نفسه وهو باطل او وجود اخر غير الحاصل وهو الوجه الموضح قوله ان صورة ولنا فى هذا المعنى كلمة تجاعة وهو ان الاشياء
فى الخارج اعيان وفى العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه وبه تنحل الشبه المورودة فى هذا الباب وفيه
نفس استدلال على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شئ فان لم يحصل فيما اثر مخالف لما بعد الادراك كما لنا قبله وانه من البطلان
وان حصل اثر فان لم يطابق الشئ ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه وناسبه فهو صورة وهذا الكلام وان كان
جيدا لانه دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ قوله انما قدم الادراك قال الامام انما قدم
ذكر القوم المدركة على القوى المحركة لان المحركة اما ارادية او انبعاثية والمحركة الانبعاثية بواسطة ادراك
المطلوب والانبعاثية بواسطة ادراك المهروب وما حل ذلك اى والتوقف المحركة على الادراك وعدم توقف
الادراك على المحركة ذهب جمع الى انه ربما تنفك الادراك عن المحركة كما فى بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز انفكاك المحركة
عن الادراك فى شئ من الحيوانات فلما كان الادراك مستقلا بالمحركة قطعوا بتحقق التقدم وضعفوا وكان الكلام فى التقدم

فى المدركة فرد على الكلام فى الادراك ابتداء بتحقيق ماهية الادراك قال المصنف ويمكن ان يقال ايضا المحركة متقدمة على الادراك
لان الحيوان انما يحتاج الى الادراك بواسطة المحركة فانه يدرك الملائم ليتحرك اليه ويدرك غير الملائم ليتحرك عنه فالمحركة
غاية للادراك والغاية متقدمة على ذى الغاية لا يحتاج الادراك الى المحركة وتحريم عنها ايضا الى الادراك لكن يمكن ان يحكم بتقدم المحركة
عن الادراك بكافى الاثبات ومستلزم ان تقدم الغاية ليس الى فى التصور والعلم بها بل يجب ان العلم بالمحركة متقدم على الادراك
الملائم او غيره والعلم ان المحركة تنبعث متقدم على الادراك فقابل القول بان الحيوان يدرك شيأ ليتحرك اليه او عنه يتصرح
بتقدم الادراك على المحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال الانسان يدرك شيأ ليتحرك الى شئ ليدركه فيكون المحركة فى الحقيقة
متقدمة على الادراك وبهذا الاعتبار كلف فيما قصده الشارح لانه يمكنه ان يقول ان اردتم بكل ادراك سابق على المحركة
فهو ظاهر البطلان وان اردتم ان بعض الادراك سابق على المحركة فبعض المحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك
على المحركة فى الجملة لا يكون وجها للتقدم فى الموضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على المحركة كما ينبئ الامام وبعض
المحركة سابقا على الادراك كما يشاء على اشاراته ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والمحركة من حيث هما تقدم احدهما
على الاخر بل يحتاج الحيوان الى احدهما كما يحتاج الى الاخر فانه لا صدر اصلا اى مفصلين متساويين فالوجه فى تقدم الادراك
انه اشرف لان التقدم بالطبع كما ذكره الامام فى عبارته انما يصدر اى مفصلين متساويين مساواة بل حاصل ان من فضل الحيوان
فان الفضل الحقيقى بالعلم وموضع موضعه بعض اوزمه القوية او الاشتمل فلم يعلم حقيقة فضل الحيوان وكان الحيوان
والنبات متساويين له فى مرتبة واحدة وضعا موضع فضله المتحقق وان لم يكونا فضليين فى الحقيقة ولعل مراده هذا التعدد
فهو كان لاشتهاره هنا قوله واحضر منتصبا عند نفسه او بمثاله تعالى ان يقال هنا ما يدل على ان ادراك المجردات
بحصول النفس ما فى العقل لا بانها فان نفسى فى مقابلة بمثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن يمكن ذلك
اما اولا فلانه مناف لما ذكره بعيد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما
ثانيا فانه لو حصل حقيقة المجرد فى العقل فاذا تصور بها فان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها فى محلين وهو محال
والجواب ان الادراك ملا ادراك الماديات او ادراك المجردات لما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك المجردات
خارجة عن المدرك او ادراك بمجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو انما يحصل صورتها ولكن
لا حاجة فيه الى التنازع اما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها فنقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة
عند المدرك متناول للقسم الاول والقسم الثانى بتقسيم فان معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول
الا القسم الاول وبعض القسم الثانى بل حضور حقيقة الشئ اما بنفسها او بمثالها ولما كان حضور مثالها اهم من
ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا فقوله بنفسه يقتضى تناول بعض القسم الثانى فلا كلام
قوله ولاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك فيه يجبان احدهما انه مسيد ذكر ان

ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك لكونه مساويا وتعريفه والمعلوم ان الشئ ليس يذكر في التعريف بل في المعرف
في المعرف وهو تصور ادراك الشئ ولا يمكن ان يجاب بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح
بل شئ هو مبين الشئ والتصوير وحق الثاني بان الشئ مذكور في التعريف لا بعينه بل بتغيره
وانما يكون تصورا حقيقة ثم الادراك ان كان بغير آلة فمتعلق الحقيقة انما يكون في الحقيقة المدرك وان كان بآلة فمتعلقها
فيهما هو الادراك وهو المذكور في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحصل الحقيقة المتعلقة وهو معنى قولهم الشاهد
يدرك المعقول بالمشاهدة في التعريف وهو نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع اخص
والجواب بان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي او الحسي فلئن قلت مجرد الحضور
لا يكفي في الادراك فرجا يحصل المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركة لعدم التفاتها اليه فالجواب بان الادراك
ليس هو مجرد الحضور عند الحس بل الحضور عند النفس بحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة ان حضور
عند النفس فلكلام الشيخ حيث اعتبر مثل الحقيقة عند المدرك الا عليه **قوله** واعلم لما كان الادراك هو حصول شئ
عند النفس لما بحصوله في النفس او بحصوله عند الحس بحضوره عند الحس لا يلزم ان يكون محصولا في الحس بل لان يكون
حصولا فيه او حصولا في آلته وآلته لما محل كما في الابصار فانه يحصول الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية واما غير محله
كحصول الصور الحاصلة عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل في محل متصل به **قوله** والثاني ادراك المدرك
الادراك مطلقا وهو حضور الشئ عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرة عند المدرك
واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك
او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه يحسب حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه
فيكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورة
لها فيها فاذا استمرت نفسا لانتحاد وجاني الماهية واللوازم والعوارض والتالي باطل لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا
في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع النقيضان في محل واحد وانه محال واما الثاني فلان المدرك الى الخارج
عن ذات المدرك الى غير الخارج ولم يعتبر الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والنفس
الغائبة به وانما الثاني فلان ادراك حقيقة الشئ الخارج لما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل
كما اقتضاه **قوله** فمنهم من جعل الاضافة تعلم انا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشئ يتميز ويظهر عند النفس فلا يخلوا
اما ان يكون ذلك الشئ في النفس او في خارج فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان في خارج النفس فظهوره
عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها بانظار الشئ عند النفس كما ان الصورة المحسوسة تظهر في الآلة
وهي خارجة عنها لا في نفسها فانا لم نر من حضرهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة وذهبوا الى ان الادراك اضافة

الى المدرك وهو باطل لما اولا فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا يدان يكون المدرك
موجودا فانا في الذهن صورة وهو الذي هو بواسطته ايضا في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج
فلا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون الادراك جهلا اذ لا يعقل ان يكون شئ
انوالم يكن المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك المقدر لما بقي لذكر
وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة كما عدوم اما ان يكون صورة الا الشئ او صورة الشئ الا ان الاول باطل
لان الا الشئ لا يشاهد الصورة وان كان صورة الشئ فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل
لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورة والثاني ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم في الخارج
وايضا يلزم انا لا يكون الادراك جهلا لان صورة الشئ لا يدان يكون صورة شئ موجود في الخارج والا لكان
اما صورة الا الشئ او صورة شئ ثابت في الذهن وقد بان استحالة انا ما نقول انه صورة شئ في الذهن وليس هو في
صورة الشئ الا ان ذلك الشئ موجود في العقل وجودا غير اصيل لا انه مثل شئ آخر فيها العلم والمعلوم واحد
بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج
فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل المعلوم هو الموجود الخارجي **قوله** ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك كما في سائر
يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك كان سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك
ومعرفة المدرك موقوف على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس تعريف للادراك بل تعيين
لمعناه فانا نعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا نعرف انه اي معنى من هذه المعاني فاذا بين ذلك
عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فايدة احدهما انه متوقف على الاحساس والتخيل والتوهم والعقل
فعين معناه ليتوقف عمله انه متواطأ عليها او مشكك والاخرى ان المناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الشيء
الآلة وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواكان بالآلة او بغيرها حضورة المدرك حضورة عند النفس
غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بغيرها فالصورة حاضرة في النفس فان كان بآلة فالصورة تحصل فيها
او في التهاء والمدرك في كلا القسمين هو النفس **قوله** فمن اغرب اضافات الفاضل الشارح هذه ثلاثة اضافات
الاول ظن والثاني ان يقال سلمنا ان الادراك اضافة شيئية وذلك الشئ عند العقل لكن لانا نمنع ان ذلك الشئ يجب ان يكون
موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او بمحض الالزام الغائبة واذا التفت النفس اليها وقع
الحجاب بينها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا ادركنا
السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم
ان الصورة الذهنية اذا لم تكن مطابقة للخارج كانا جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية تحقيقة خارجية اما اذا كانا

وليس كذلك فانه يجوز ان يعلم الله تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد تشكك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره ويعلم انه
كون الشيء عالما بالشيء غاير لصدور ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما ورد الامام والشارح جعلها شبهتين
الشبهة الاولى ظاهرة والشارح يريد بها ان حصول الاسود والملون ان اريد به حصول عين السواد او نحوه محال لانه على سبيل
التوالي الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد او نحوه فمن اعتقد جسم يعلم به لانه معنى العلم ولما الشبهة الثانية
فتقريرها انا نعلم انا نعتقد ان المجرد عالم بذاته وبما عليته ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعليته الغير حاصلة فلو كان العلم حصولا
شيء للمجرد فلم يتشكك في ان المجرد عالم بذاته وبما عليته وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه
الحصول للحضور تارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول المجرد لذاته وحصول فاعليته له
على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وبفاعليته وانما يتشكك لو تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين
لان الاولى على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضوري وتنبيها على تخطئة الامام في وصف المجرد
بالسواد ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان نعتقد انا نعقل انا اما ان يكون نفس ذواتنا او امرا زائدا عليها
والاول باطل بوجهين احدهما ان نعتقد انا ذواتنا ان كان نفس ذواتنا فعلمنا بذواتنا انا اما ان يكون نفس علمنا
بذواتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذواتنا نفس ذواتنا لان علمنا بعلمنا بذواتنا عين علمنا بذواتنا
وعلمنا بذواتنا عين ذواتنا فيكون علمنا بعلمنا عين ذواتنا لكن عين ذواتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذواتنا حاصلا
حاصلا بالفعل وهكذا في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو محال وبعضه
وان لم يكن نفس علمنا بذواتنا لم يكن علمنا بذواتنا نفس ذواتنا لانه كان علمنا بذواتنا نفس ذواتنا لكان علمنا بعلمنا بذواتنا
نفس علمنا بذواتنا والمقدر خلافه والجواب ان العلم بذواتنا حيثيتين مدار الذات وبهذه الحيثية نفس ذواتنا او نوع
من الاعتبار يغايره تحقيقا ان علمنا بذواتنا لا معنى له الا ان ذواتنا حاضرة لذواتنا وليس ههنا الا امر واحد بالذات هو
ذواتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذواتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر معلوم
وباعتبار انه حاضر له عالم متحد وليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم
وجهه الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء
لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والايجاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف
في العلم فان قلت فلم كيف التغاير بحسب الاعتبار لا الاضافة والايجاد اجاب بانه كاف في الاضافة ايضا واما في الايجاد
فلان المراد بحسب ان يكون متحدا بالذات على الموجود وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة المحصلة
في الخيال والمحسوس ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصورة تقطع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في
منتهى الخطين او الكمية العرضية والشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك

نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حينئذ الصورة على الادراك حالة نسبية اضافية فانا نجد انفسنا
الباصرة نسبة خاصة اليها فتقرر الصور تحصل في الخيال او في الجليدية تلف قوله والا لكان الادراك يكون في الحس المشترك او
في ملتقى العصبتين نشر قد تشكك وجهان من الاعتراض ذكرهما الامام قوله واذ ليس ادراك الحدقة لذاتها محسوسة الا في
الجليدية ذاتيات مادية او غير مجردة ذاتيات مادية او غير مجردة ذاتيات مادية فانها محسوسة الا في الجليدية والحجوبات لان الحدقة
ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهي التخيل او ادراك غير المحسوسات كالوهم والعاقلة والماهيات
الكلية فانها ان لا تكون مجردة ذاتيات كلية او تكون مجردة ذاتيات غير مادية وانما كان فادراكها المستدعي الا انها اذا
واحد كانت ثلاثة لا تحس ثم تخيل ثم تعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس بالذات او بالعرض
لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فانا نعلم انا نشم رائحة
الطعام ونسمع صوته الملموس مع حضور المادة واكتفينا بالغواشي الغريبة وكذا في المحسوس الا تقرر الاول من الاوليين
الغريبة العوارض تحقق لسبب المادة في الوجود الخارجي وما لوازم الماهية فلا يكون غريبة عنها والا لكن ان تزال
والغريبة يمكن ازالتها عن الماهية وثبت للماهية عند المعقول الغريبة تختص بحالة الاحساس والتخيل وحينئذ لا يلزم
قوله لو زيلت عنه لم يوثر في كنه ماهية تفسير المغواشي وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية الا ترى ان زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يمنع امكان زوال جميع العوارض الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس التخيل بل المتعقلة
بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح قوله وقد اورد في هذا الموضع سوالا رسوا نهم ذكروا
ان العقل يقدر على ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وهذا الحكم يشتمل على امرين
احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والا فرانها كلية مشتركة بين كثيرين وهما بطلان اما الاول
فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضع فتكون شخصية ما وعرضية ما وحلولها في النفس
ومقارنتها الصفات عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثاني
فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءا من الانسان والتي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد بان وجود
موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال فاذا لم تكن جزءا منها
لم يكن مشتركة بينها فلا يكون كلية واجاب بان النكاح المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود
في الخارج الذي هو جزء للافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها
لكان المعلوم بها هو ذلك النكاح يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الامر الكلي المجرد عالم الصورة انما
سميت الصورة الكلية لانها صورة الكلي لا انها في نفسها كلية قال الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل
اذ لو كان انسانا في الخارج انسان وعمرو انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا فيهما

في كل منها فيلزم وجود شيء واحد بالعدد يكون في محاذاة موارد متعددة وانه غير ضروري الا يستلزم ان يكون موجودا في نفسه فلا يكون الموجود في احدى تلك الامكنة نفس الموجود في الامكنة الاخر بل جزء الجنس والعضو من حيث هو واذا ثبت ان الامكنة ليست شيئا واحدا في الخارج فالاشخاص التي هي المواد لا يجب ان تكون واحدة لا في العقل لكن لما اعتبار ان اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار كلية وهي معقولة بالذات وبحسب تشخصه واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية وهي مطابقتها لها في الخارج لكانت عين احد الاشخاص واحدا لاشخاص لو تجرد عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية وكلتنا فيها بالعوارض الذهنية لا فيها في ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست متحدة للاشخاص التي في الخارج ولا يلزم من اتحادها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها مجردة لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها لافرادها وهي متخصصة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون معقولا ثانيا وهي من المتأخرين كلية وهم المحكوم عليه

وامانا هو يرى عن الشوائب المادية فقد مر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يعقل حتى يتجرد اولا يتجرد والبان لم يتجرد يسمى محسوسا او متخيلا او معقولا بالقوة فان كان الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة وان اتخيلت تجردت تجردا شديدا لان المادة لو غابت وبطلت لم يبطل الصورة الخيالية الا انها لا تجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين وان تعقلت تجردت عن المادة وشوايبها واما اللوهم فهو يدرك بمشاركة من الخيال معاني جزئية ماخوذة من الصورة وهي ليست في سلسلة المدركات المرتبة في التجرد وما يقال ان المعقول بالقوة لا يحتاج الى تجريد فهو الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مشتملة على كبرى وصغرى اما الكبرى فلان قولنا يتعلق باللواحق الغريبة ان اردنا به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة فكانه قال ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرير وان اردنا عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ كيف ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لو لزم الماهية وقوله وبهذا التصريح بان لو لزم الماهية ليست من العوارض الغريبة ان تم لو كان قوله التي لا يلزم ماهية غريبا ماهية صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله قد تلك الشيء لا يمكن ان يكتفر تقويم على عدم لحوق الغريبة فرع امرين احدهما ان المجرد لا يكثره الا بالماهية فان كثره بحسب الافراد ليستلزم ان يلحقها في افرادها عوارض غريبة وهو ممنوع مشخصة والثاني ان معقول بالذات لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان المقدم الاول لا حاجة اليه في بيان المطلوب الذي هو مقصوده فهو ادخال اجنبي في البيان ثم كان سائلا يقول لما لم يدرك جميع المعقول والمنقوش في

عن المادة وكونه معقولا بالقوة اتما فاجاب بقوله لعدم من جانب ما من شانه ان يعقله فان اشتغال بالعلايق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها وبقلة من هذا ان المجردات يتعقل اتما وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بالذات ولا يلتفت الى العلايق ومانع فكل مجرد يعقل معاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي يتعقل ايضا ذواتها لان العلايق ليست من ذواتها واما غيرها من الموجودات ولعل النطق الجسماني بمعزل عن ادراك والتصفية في قوله بل لعله بجود الى المعقول هو الظاهر واما ان ذاته تعالى هو يرى عن الشوايب وهو المعقول فيوجب ان يكون قوله من جانب ما مستدركا لكنه يمكن ان يقول واما الباري عن المادة فهو معقول بذاته والعلم من شانه ان يعقله اي يعقل ذاته ثم انها يحتمل الاول اذا نفتنا جسما من الاجسام فلم يخل اما ان يتعقل ماديته او لا فان لم يتعقل ماديته فلا يحصل تعقل في ذلك الجسم لعدم تعقل جزئيه وان تعقلناه ماديته فلا فائدة من تعقل المادي وجوابه ان الموجود ثلاثة اقسام احدها العاري عن المادة من الصورة والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق العوارض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن المادة تا فالمعقول فالقسم الاول لا يحتاج في تعقلنا الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه انكره محكوم بالشوايب المادية فانا نتعقل بعد تجريده هنا واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقلنا الى عمل اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها القوى من الحس والقوى والصداقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان المتعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية لانه لا يحاذيها والوهم لا يأخذ المعاني الا محضونة بمادة بحيث لو قدر عدم صورة الفرس لم يدرك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هو لي او موضوعا ثم سأل بان المحل والحال يكون متعقلا فما الحكم بثبوت الشكل للخشب فقد تصور بما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال واجاب بانه حتى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل كانت المادة مانعة عن المعقولة لا غير وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان قائما بذاته ويكون حقيقة خاصة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقة خاصة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا يعقل بل يصير معقولا بالفعل ولكن نقول بان القضيتان غير بينتين فمن اين يستلزم تعقل الشيء ذاته عدم احتياج تعقل ما في ذاته الى عمل وعدم عقله ذاته للاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل حاد وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات لذات لان القائم بالذات والمتحيز كذلك نقض قولنا كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ورد عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة تم غير عمل وكلام الامام مبني على ان اللام في قوله معقول لذاته صلة للعقل والشارح تخلص على اللام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكان الظاهر ان معناه ان المجرد من المادة وعلايقها اذا نظرنا الى ذاته تبين انها بحيث يصير معقولا للغير ولا يحتاج في ذلك الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الصيوان لا مطلق المحل ولو سلم ان الصورة

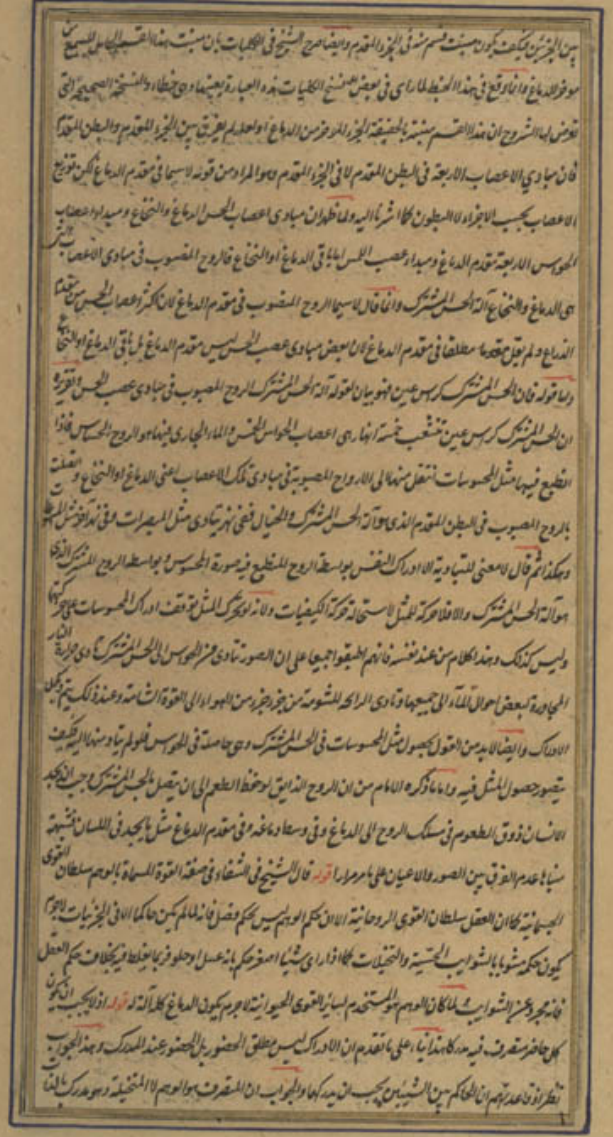
العقلية وصفات الجوادث والمعنى من الملكة ان يكون الشيء معقولا ان اراده من شاء متى شاء ان تصير الاشياء والحالة فيها
الشخص وهو غير مشعور به اذ الشخص لا يصير الحالة فيه من حيث انه شخص لا يكون معقولة ضرورة كون ذاته وذوات
اوصافه قابلة للاشارة الحسية والمقاطع قبول الله ربما العقلية اما اذا اجردت عن المشخصات صارت معقولة فانتفاء الاول منع
قوله وهو مبني على ان المدرك الاشخاص بالة حاسة او معينة على الادراك والمدرك الحاسة للصور ومدركة للمعاني
والمدرك على الاول الخيط او مستقره والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وبهذا الاول فيه على الحصر فانك
في احتمال بعد وغيرك لم تجد من نفسك الا قوة بعد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط ما ورد والعلم ان
هذه الاحوال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها اكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل محل من ذلك الا فعال من قوة
جسمانية يكون مبدأ له وبهذا ضروري لا سبيل الى انكاره لكن لا يحتمل ان يكون قوة واحدة يكون مبدأ لله وبهذا نعرفهم
ذلك الا فعال بالجهات المختلفة فالغرض من هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى قوله والى اصل ان الموجود في الخارج
رؤية نقطة كما لحفظ لا شك انما للاتصال ارتسامات ما تهافي الحس والاتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام
النقطة يجب مقابلتها حد من الحدود والمسافة حتى اذا زالت عنه تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال الارتسام
في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى الى
ان يتصل بها صورة نهاية حد آخر وهي للحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا
القدر من الكلام تم الدلالة وبهذا اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لا ينافيه ثبوت
المقابلة في حد من المسافة زمانا لانقطت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس
في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال
تلك النقطة في كل الحدين من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن الصحاري لا في اي حد فرض ليس الا بحسب نهايتها
للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون الاتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا يحتاج الا الى التحقق
المقابلة في حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا قوله
لم لا يجوز ان يكون الاتصال الارتسامات فجوابه ان يقال لانم ان الاتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في
قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقط اذا حصلت في حيز من الهواء وتشكل في ذلك الجزء الهوائي
يتشكل تلك النقطة فاذا زالت عن ذلك المكان فلصفوة او انتقالها عن ذلك المكان انتقال سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي
على ذلك الشكل فيجب اتصال الارتسامات في الهواء بتصل الشكلات في الاجزاء الهوائية المتلاصقة فيرى خط
وانت خبير بان اتصال الشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط بل لا بد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون
النقطة واتصال التلونات كاتصال الشكلات وكان الامام قائل بذلك ملوح من يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز

ان يكون اتصال الارتسامات في البصر او توقف الارتسام في البصر على تلقي به ممنوع فان قلت ترتب الحس يقتضي
تقديم بعد المنع على المنع الاول حتى يقال لانم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر او ان سلمنا ولكن لانم انه لا يمكن
في البصر يكون في قوة اخرى فلم قدمته قلت السؤال ترتبان على ما وجهه الامام فانه قال ما ترى النقطة ترى خطا
مستقيما النقطة للحواس خطا مستديرا بهذا الخط الشاهد ليس بموجود في الخارج فكذا يجب ان يكون موجودا في قوة مدركة
جسمانية فان كان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا الترتيب المنع فيقال لانم ان النقطة تتشكل بشكل موجود في الخارج حتى
لاتصالات تشكلات النقطة في الخارج يرى خطا مستقيما ولكن لم لا يجوز ان لوجود الخط في البصر لاتصال الارتسامات فيه
والمغير الخارج توجيه الدليل عليه وجب تغيير ترتيب المنع فنقول فقد اخل بالواجب وتجاوز عشرة سؤال وهو الذي
ذكره اولا بان الاشكال لو بقي صدفة وال النقطة تزم الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هو الاعتراض الثاني
وهو قوله وبهذا الاحتمال اولى مما ذكروه لانه قوله بشاهدة ما ليس بموجود في الخارج فان العقول بادراك البصر خطا في الخارج
لاتصال النقطة قول بشاهدة ما ليس بموجود في الخارج مع العقول بادراك البصر بالاتفاق بخلاف العقول بوجود
قدر الشيء الغائب عن البصر كالشاهدة انه ليس فوقه بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني
وهو ان ادراك البصر لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان الاقليم شاهد في مناهم امورا كثيرة
وكذا جماعة من المرضى تشاهد ون عند تغطيل حواسهم صورا لا يراها الحاضرون في مجلسهم بل ربما لا يوجد في الاعيان اشياء
والانسان يتخيل في الحالة اوقات امورا قد شاهدها على سبيل المشاهدة وليس كذلك فلان ادراك هذه القوة المتخيلة
اقوى فيكون مشاهدة ويضعف فيكون تخيلا قوله واستدلال على وجوده بالمشاهدة الى الحاظة تعيني اذا رجعت
الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا غابت حاضرة ارتسمت صورها في الحس المشترك وهو المشاهدة
ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصورة وهو التخيل فلو لا قوة ما حافظة مجتمعة في قوة
من القوى الجسمانية لم يكن مطالعتها وهي الخيال وما توقف تام هذه الدلالة على تعليل القوتين استدلوا عليه بوجهين
احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ فالحجة وشأل لما الحجة فان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ
كان المبدأ الواحد مصدرا للامرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال و
ليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم الخيال حافظا ضرورة
ان حافظ الشيء قابل لم ثم ان الحجة تحقيقه ما سيأتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا ينتقض الحس المشترك
بسائر انواع المحسوسات وبالنفس فانها تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن بما ذكره الامام والراجح غيره هذه
الاسئلة غير تنبيها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على بعض الدليل واخر تقويتها وغير عنه النقض بالمعارضة على ما هو عادته
اجاب عنه بنقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء للدليل على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبول يجب المادة

والحفظ بحسب القوة كما في الارض فانه يحفظ الشكل بصورتها او بكيفية البيوستة وهما قد يجب بالارادة فكذا الخيال لا يبعد ان يكون
في محل صباني فيقبله لاجل المادة ويحفظه لقوة الخيال والا فقد اتفق شيء فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول امر ظاهر
فان الادراك يتحقق بدون الحفظ كما اذا اعرض قوة ما تقدم السطح المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال العرض
يستحفظ الصورة التي كانت قبل العرض على فلا يبعد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ الحفظ وهذا الجواب لو صح
فهو دليل بإسقاط على ما تقدم انه ليس بالاستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد وتغاير هما على تغاير مبدأيهما الا ان يقال
والمثال ولو استدل بافتراقهما يحتاج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدأيهما مستند
في الاستدلال بل لكفى ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر
فقد ذكر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل يجب لها عند النفس لحصولها في الآلة فجاز ان يكون مبدأ ادراك
والحفظ واحدا ويكون الصورة حاصلة في القوة بحفظه وبعدم حصولها عند النفس فالافتراق القبول
والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين واما قوله والمعروضة بالحس مشتركة النفس ليست بشيء ليس لشيء ان يجيب النفس
يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واما جاز ان يكون الواحد مبدأ لكثير اما بالواسطة او بالجهات فلم يجز ذلك
في مبدأ القبول والحفظ يكون واحدا ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول افعال والافعال من الجائز ان يصدر من قوة
واحدة فعل يريد عليها انفعال واما قوله فالمصادر عن الحس مشترك بمثبتات الصور فجاز ان الذي يقتضيه الحس مشترك
امر عام وهو مثبتات الصور مطلقا وقوله عند مثبتة المادة تقييد مستدرك لانه كما تثبت الصور عند غيبة المادة
في التخيل تثبت الصور عند حضورها في الشاهدة على ما مر ثم لما كان الاعم لا يتحقق الا في الاخص كان مثبتات الالوان
والاصوات وغيرها مقتضى ذاتها تباين المصادر اولا امر واحدا والامور الكثيرة صادرة بالواسطة او يكون ان يصدر من الشيء
الواحد امور كثيرة بالوسايط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر من الشيء لا يكون الا امرا شخصا واحدا ان يكون عاما بصفة
بواسطة امر خاص هو غير معقول الا ولى ان يقال الادراكات انفعالات مستبين من الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه
لا يتفعل الا انفعالا واحدا قوله بل انما هو قياس من الشكل الثالث وهو ان الباء يقبل الاشكال فالقبول مغاير للحفظ عند
القبول لا بد ان يكون مغاير المبدأ والحفظ فهو مستدل بالخلاف باختلاف الافعال على اختلاف المبادي كما في بيان اختلاف
الافعال لاثبات الجزئية والحاجة الى اثبات الكلية وهذا ظاهر وارد لان الشاهد ان فاورد دليلا على تغاير المبدئين بحكاية
على تغاير القبول والحفظ حتى يكفي لاثبات الجزئية فلا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية والجواب انه لا
يستدل بافتراق القبول والحفظ لاثبات تغايرهما واستدل بهما بمجرد تغايرهما قوله الوجه الثاني ان انما بالنسبة الى كل محسوس
فانه احوال استحضاره والمعلوم عنه ليس استحضاره الا بادراكه وحفظه وبيانه مزيد الحاجة حتى يحتاج الى التخيل احساس جديد
والشك ان لا ادراك في المعلول فظر لم يكن بين المدعوين فرق ويكون قوة الحفظ مغايرة لقوة

ومنع الامام الاجنبي بما ذكره لان قوله الصورة خالية المعلول بغير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة
الادراك فهو مسلم وان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها عند الحس المشترك
فهذا الكلام بالحقيقة تزييف المنع لا منع والامام منع آخر لم يقله قوة وهو انا لا نسلم ان الصورة بعد زوالها عن الحس
تحتاج الى التخيل احساس جديد كما في النسيان ومنعه لان محل الخيال جسم تحليل ما يقبله الجسم لا يعدم جزئية فلا يبعد ان تبقى
القوة التي قبلت فضلا عن الصورة المحفوظة فيتمايع انه لا حاجة الى التخيل احساس جديد قوله فيستدل ان مشترك على وجوده بما
اما على وجه الحس المشترك فانا نحكم على هذا اللون بغير هذا الطعم وعلى صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم
بين الشيئين لا بد ان يدركهما فقد ركب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين وهذا اللون لا بالحس الظاهر وهو باطل لان
كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره ويكون نسبته جميع المحسوسات على السوية
وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس لما انه كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون بعد ذلك الحاكم حاصلا في
في قوتين وهذا ينقض الغرض الامام اما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بالقوة المدركة كذلك لا يحصل الا
لقوة حافظة للصور والامام لم يسلم صورة قال واحد من الشيئين عند الحاكم الا قوة المدركة قوله وغيره منع خاص فانه لا يجوز ان
راى ما يكفي بدرك لونه وطعمه معا وتقرير الغرض الامام انا نحكم على ما نشاهد شيئا على شيء آخر ان يجب ان يدركهما
او لا يجب فان لم يجب بطل حكمكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي
هو الكلي النفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم
بان هذا اللون صاحب هذا الطعم وهو النفس ايضا سقط مع سقوط الحجة واما جواب الشارح بان النفس تدرك الجزئيات
بآلة وبالكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين المحسوس بحسب الحسين قال والذي يدل على بطلان الحصر المذكور
ان الذوق ادراك للمذوقات فلكان الدماغ مدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة والجواب لم لا يجوز ان
الذايقة الدماغ مع انه لا يخلو خلوا يجوز ان يقال الذايقة الكعب او العقب وايضا لو ادركت القوة الباصرة شيئا فلو كان
الحس المشترك ليس الابصار الادراك المبصر فلا يكون ابصار الشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى بطلان الخيال بان من
طاف في العالم واى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورتها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور
في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحدة من الصور غير محل الاخرى فيلزم
كل صورة في الجزء جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول بان ادراك الحس المشترك للذوق تخيل الذوق
تخيل الذوق ليس في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر فلا يكون ابصاره ابصارا
وفيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك محال تخيلها به والفرق بينهما ان ادراك الصورة في الغيبة
والمشاهدة لا ادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذايقة ليس بالحس بل النفس بالحس الا ادراك مع الحضور والحق

وذكر ان ذوق النفس يسير في اسفله الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكبد آفة فان ذلك لا
ليس الا ادراك النفس المبصرة لا وجود حصول الصورة في المباشرة بل وجود الصورة في العصبة المشتركة او الى المشترك ذلك
قال ولا ادري المنظر ابتداء الابصار في البصر وتمامه عند العصبة المشتركة وكذا عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه قد
الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا يختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة
الى تحقيقه مرارا قوله فان ادراك تلك المعاني والدليل على وجود قوة مدركة لها تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية يجوز ان يكون
شيئا من الحواس بالظاهرة وذلك ظاهر او الحس المشترك والخيال لانه لا يدرك فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني
لم تتأد من الحواس فالنفس الناطقة والامر يوجد في الحيوانات العجم والا فمدرك المعاني الجزئية يجاري الوهم والعقل فلا يكون عقلية
فلا بد من قوة باطنة تدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات وحدها ليس
هو النفس ليست مدركة لها بالذات فانها مجردة تجسمانية فتدركها الا بالة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها للصور
بقوة والمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها لنوعين بقوة واحدة جسمانية كالحس او ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة
وهي الحس المشترك قوله وذكر علماء التشريح العلم ان الدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يختص باسم البطون الى الاجزاء وانقساما الى ما يختص
باسم البطون الى الاجزاء فهو ينقسم قسمين متساويين في المساحة بجزء مقدم وجزء مؤخر فاما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث
او المخروط فالقاعدة في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ ناحية غليظة ويستدق الى المؤخر شيئا فشيئا ويكون طوله كالضعف
من طول المقدم وعند الالتقاء تجد حاجزين من الغشاء الغليظ ولما كانت مخارج الروح السبعة التي هي الاعصاب الآتية
موضوعة في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة المؤخر فلذلك نبت من الجزء المقدم وجان ومن المؤخر اثنان
والزوج الثالث من الحس المشترك بنماذا الى البطون فهو ان للدماغ بجانبيه اغشية ثلثة اغلظها الربطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم
وبعض الجزء المؤخر واصغر البطن الاوسط وهو ممتد من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان اجزاء من جوهر الدماغ تمتد تحت
مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات متصلا الى الصلابة وهو النخاع وقد نبت العصب زوجا زوجا من جنبتيه موزعا وعضدا الا عضاء
فان اعتبرا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين كالنهر منه والاعصاب كالاشجار على الطرف الا انهار وان اعتبرا الروح في
الساري في الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار الخارجة من الجدول
الكبار والاعضاء كالمذانب اذا ثبت هذا فنقول اراد الشارح ان يبين ان مبادي اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم
من الدماغ فذكر ان قوة الشم في زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ وقوة الابصار في عصبتين مجوفتين عند تجاور الزائدتين
وهما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق في الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي مشتاره الحس المشترك من الجزء
وقوة السمع في القسم الاول من الزوج الى مس الذي مشتاره خلف الثالث وثبت هذا القسم هو الجزء المقدم من الدماغ
فقد بان مشتاء الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث لان الروح الخامس لما كان خلف الثالث والثالث في القسم المشترك



بين الجزئين لم يكف ان يكون مبدأ قسم منه في الجزء المقدم وايضا صرح الشيخ في الكليات بان منبت هذا العصب الحس المشترك
هو فرد الدماغ وانا لم نقع في هذا الموضع على هذا اللفظ فيما رأى في بعض نسخ الكليات هذه العبارة وبعينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي
تؤيد ما في الشروح ان هذا القسم بنسبة بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ او لعدم تفريق بين الجزء المقدم والبطن المقدم
فان مبادي الاعصاب الاربعة في البطن المقدم لا في الجزء المقدم وهو المراد من قوله لا سيما في مقدم الدماغ لكن متوسع
الاعصاب بجميع الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه وانما ظهران مبادي اعصاب الحس المدماغ والنخاع ومبدأ اعصاب
الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب اللمس اما في الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي الاعصاب يتأثر
هي الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال لا سيما الروح المصبوب في مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس تنشأ
الدماغ ولم يتبين متعلقا في مقدم الدماغ فان بعض مبادي عصب اللمس ليس مقدم الدماغ بل اما في الدماغ او النخاع
واما قوله فان الحس المشترك كرسي عين فهو بيان لقوله انه الحس المشترك الروح المصبوب في مبادي عصب الحس قوله
ان الحس المشترك كرسي عين تنشعب خمسة انهار هي اعصاب الحواس الخمس والمار الجاري فيها هو الروح الحساس فاذا
انقطع فيها مثل المحسوسات تنقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ او النخاع وانفعلت
بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال فتهيأ تهيأ مثل المبصرات وفي ندافوشس المطبوع
وهكذا ثم قال للمعنى للتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس بواسطة الروح المشترك الذي
هو آلة الحس المشترك والا فالمحركة للعضل لاستحالة تحرك الكيفيات ولانه لو تحرك للشكل تحرك اما ادراك المحسوسات على ما ذكرنا
وليس كذلك وبهذا الكلام سقط عنه ما نقضهم الطبقوا جميعا على ان الصورة تتأدى من الحس المشترك الى الحس المشترك تتأدى من جزء الدماغ
المجاورة لبعض احوال المادة التي جميعها تتأدى الرائحة المشمومة من بخار جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل
الادراك وايضا لا بد من العقل بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في المحسوس فلم لم يتأد هذا الى المحسوس كيف
يتصور حصول المثل فيه وما ذكره الامام من ان الروح الذي لوحظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك يجب ان يكون
الانسان ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسطه وغوره وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان فشهته
سنبا بعدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر مرارا قوله قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة الشامة بالجوهر السلطان القوى
الجسمانية كالعقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لم يكن حاكما الا في الجزئيات بالجزم
يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا رأى شيئا اصفر حكم بانه عسل او حلو فربما غلط فيه بخلاف حكم العقل
فانه مجرد عن الشوائب فلما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كالة له قوله اذ يجب ان يكون
كل حاضر معروف فيه مدركا هذا بناء على ما تقدم ان الادراك ليس عين الحضور بل الحضور عند المدرك وبهذا الجواب
نظر ان قد علمتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المعروف هو الوهم الا المتخيلة وهو مدرك للمعاني

على ما تقرر في الجواب عن الثاني قوله واقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام ره ههنا شيء ذكر في القانون كذا يبقى في العقل
بانه لا يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم في الشفاء بان الحافظة هي المدركة لكن من وجه حتى لا يلزم ان يكون المعقول
شاهدا وحاصل كلامه انه يجاز ان المعنى الجزئي من الحافظة مشاهدا فيقبل الوهم بقوته المتخيلة تفويض صورة اخرى صورة
من الصور المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصورة الى الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية اذا كانت باخرة
من الصور فعند استيفاء او تفويض صورة بعد صورة يتذكر قطعا قوله والحق ان الذكر كما كان للصورة المحسوسات الشاهدة
في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم اختفائها في الخيال ثم ادراكها في حال الغيبة وهو التخيل والاتيان الاباقوة
اخرى والا عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك المعاني المنتقلة بالمحسوسات ادراكها وهو
شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظ المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها والاتيان الاباقوة اخرى
والثالث رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على
نفسه صور الخيال فيدرك المعنى ويحفظ في الحافظة بهذا الاسترجاع محتاج الى فكانة اعمال فكرية تعرف في الصور وهو
شان المتخيلة وادراك للمعنى المنسي وهو شان الوهم وحفظه وهو شان الحافظة فقد بان ان لا حاجة في اسبات الذكر
والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا اعتمد المدرك بالمسترجعة في القانون
وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة
عن الخزانة فالاولى ان تبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله واما ما بدى الناس لما قرر اختص المعنوي
بالمواضع المذكورة في دليل اثبات ذلك بوجه علمي ولما لم يعرف الاطباء الاحدوث الآفة في التخيل والفكر والذكر
بعروض الف واللفاوالف الثلاثة لم يشتبه الا بهذه القوى الثلاث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء
هو الحق وكيف لا ان في اطلاق الاعضاء عليها استخدام ولما اجاب به عن المعارض للامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ
حيث قال بان هذه هي الآلات الآلة مخالف لما ذكره اولا من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى
ولما سيذكر الشيخ من تقديم قوة وتاخير اخرى وتوسيط ثالثة ضرورة انما اليست الا بحسب الموضع قوله ثم اعتبار الواجب
هذا بيان للترتيب بين القوى مؤكد لما قبله فان الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تقتنص الصور المحسوسات
وهي المشترك في الخيال وبه فر القوة التي تقتنص معانيها الى الوسطاوهي الوهم اعني آخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما
القوة المتصرفة تركيبا بالتركيب بين الصورة تارة والمعاني اخرى وتحليلا بين صور المحسوسات الى المعاني
لان الاجسام اما علوية وتسمى بالاجرام واما سفلية وتخص باسم الاجسام فلما كانت صورة المحسوسات مرتسمة في العلى
ليس فيها نسبة الجرم ومن الجسم وكذلك نسبت معاني المحسوسات الى الروح لان الروح كون من جنس تجارة الاخلاط وفي
ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطائفها وصفايا بانسبت الروح فالنفس اذا كانت نسبة بين الجسمانيات والمجردات

تستفيد بالعمل ما جرم التقسيم العقل النظري الى قوتين والى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض
وتسمى الحكمة النظرية يعلى بدء القوة قوة وقوة ادراك الامور التي تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح وتسمى الحكمة
العملية يعلى قرة القوة لان مرتبتها العلم والعقل العملي انما يصدر عنه الافعال بسبب استنباط ما يجب ان يفعل من رأي
كلي مستنبط من مقدمة عملية ولا كان ادراك الكلي استنباط من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين
في ذلك بالعقل النظري او العمل لا ياتي به دون العلم بالمقدمة العلمية وحق ان كل حسن ينبغي ان يوتى به وكل قبيح
ينبغي ان لا يوتى به فهذا صغرى وكبرى ينتج ان الصدق ينبغي ان يوتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يوتى به ينتج ان الصدق ينبغي ان يوتى به وهذا
رأي كلي ادراكها للعقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي
من الرأي الكلي كانه يقول هذا الصدق وكل صدق ينبغي ان يوتى به فهذا الصدق ينبغي ان يوتى به وهذا راي جزئي
ادراكها العقل النظري الا انه ليس لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق للعلم به لذلك الجزئي فالعقل العملي بالنفس
انما يصدر منه الافعال لاراء جزئية نتيجت من آراء كلية تعتد باستنباطه من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية قوله
وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية مرتبة النفس في مبدإ الاستكمال الى نهاية اما مستعد او الكمال او نفس الكمال
او مستعد او الكمال اما مستعد او ضعيف او مستعد او متوسط او مستعد او قوي اما الاستعداد او الضعيف فهو المعقول
كما مستعد او الاول العقل الهيولاني كما مستعد او الثاني العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية بعد
حصول المعقولات الاولى كما استعداد الاولى يتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بالحركة من الذهن
وهو حصول بالفكر او بالحركة الذهن وهو حصول بالحدس والمراد بالاكتساب ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات
الاولى بالفكر من ان يكون بالعقل الفكر او بالحدس والاتم الصحيح قسمته الى هاتين علت الحصر باطل بطريق التقسيم فان الحصول ليس
بخصوصه بالحدس وهو ظاهر ولا الاتم يحتمل الخطاء ولا بالفكر لان افادة العلم المبادي المرتبة كما في فسحة العقل الفعال اياه فان لم يكن
هناك حركة من الذهن لم يكن لانضم ثم حركة فالجواب ان العلم لما يلقى المقدمات دفعة بل بمقدمة مقدمة والمتعلم لا يتعقل
الا باختيار ما هو فرط المقدمات وبترتيبها في ذهنه ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض من العقل الفعال وهو بين المرتبة
ثم ليس هذا الا الحركة الثانية فان جعلناها فكرا كما هو المتعارف بالترتيب فلا بحث والا فلا اقل من ان يحمل في عبارة
ان الاستعداد القوي هو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالملكة
فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما راى في نسخته واو العطف قال ان قوة الاكتساب تختلف
قوة وضعفا فان كانت ضعيفة نفى الفكر وان كانت قوية نفى الحدس وان كانت اقوى منهما نفى العقل بالملكة
وان كانت في غاية القوة نفى القوة القدسية وذلك هو الشيخ قد حمل المقولات المذكورة في التنزيل على هذه الترتيب
لكن تلك المقولات ترتيب غير حسي جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلابد من بيان التعلق هذه الترتيب

قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك لان الحس المشترك الخيال لما بينت
لتعلقها بالظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ ثم ذكر ما وآخر القوة الواهمة والحافظة كما بعدها عن مناسبة الحس الظاهر
اوسط المصرفة فيها ثم اشار على ما يزيان خطابي لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان المسمع والملمس في
مؤخر الدماغ والذوق في وسط فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى بان يجعل في مؤخر الدماغ
لكون السمع والملمس في مؤخره مع ان الحاجة الى الملمس اكثر وقد سمعت ان هذه العتمة بسبب ابخرة الدماغ وكلام الشيخ
في الجاي وف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا دليلا آخر بل ليس الا بيانا للترتيب بينها على العناية الاولية في
ذلك على ان قوله والسمع في مؤخر الرسن فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله وليس مقدم الدماغ ليس كمؤخره
المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تامل في كتابه واما قوله وهذا القسم ينبئ من الجزء المقدم من الدماغ
وجس السمع فهو الذي ذكرناه فيما قبل انه خطاء بما وقع من غلطان القلم او من الناسخ قوله والحجة الى آخرها الظاهر
جرى على ظنه انهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فانه يقول
بان النفس غير المدركة لجميع الادراكات وذلك لان ان يمكن ان يحكم بان هذا الملون وهذا المطعوم و
هذا المطعوم هذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون
ملون وهذا المحسوس ملموس يمكن ان مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلي ومدرك الكلي النفس يمكن ان يدرك
للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات
الجسمانية حتى يكون ارتسام صورها فيها قوله وهذه غير متبادرة بالذات ان اراد بالتبادر بالذات عدم التصادق على شئ
فكون مستفادة بين البطلان ضرورة استناع صدق القوة المنظرية على القوة العلمية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة
فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة الحقيقة قائمة
واعلم الكلام ان القوى للحيوان لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كان لكل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي
افعال مختلفة نوعا نوعا واما القوى الانسانية فهي ليست تختلف في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم تحقق نوعيتها
عن ذلك الوجه ولهذا قال كانها اضافات وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب ما لا تحقيق قوله فمن قواها ما يحتاج
الى تدبير البدن لا شك ان للنفس الانسانية قوى لا كالاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منها فتثبت النفس قوتين مبدا
ادراك ومبدا فعل من جهتين الادراك محلها الاعلى والعقل في عالم الاولى وهي بالجهة الاولى متاثرة وبالجهة الثانية
مؤثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء يسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال يسمى العقل العملي
واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك المعنوي لا اختلافهما من حيث ان الاولى منهما مظهر للانفعال الثانية مصدر الفعل
او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتين في النفس مع ما بينهما من التقسم الادراكي الى قسمين ادراك بامور لا تعلق لها بعمل او ادراك

على ترتيب المراتب وهم غير بعيد ان كان منقول قد تكرر من ذلك استعداد او استعداد اكتساب واستعداد واستحضار وحضور المعقولات
وشك ان استعداد الاكتساب يجب الاستعداد الحدسي واستعداد الاستحضار يجب استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة التي هي
عبارة عن العقل بالملكة اعني في المكنات وهي العقل الهيولاني والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل
بالملكة لانها انما تحصل بالاعتبار وحصول العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة انما تخرج من قوة الى الفعل بالفكر او الحدس والزيتونة
الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد زيتها يضيئ اشارة الى القوة القدسية فان قلت
هذه الاشارات ليست بمطبقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات جميعا مستبدا فكيف يكون اشارة الى امور
متباينة وبيانه انه يصف شجرة بان لها زيتا يكاد يضيئ ولو لم تمسسه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يضيئ عبارة
عن القوة القدسية يلزم وصف الشئ بالحدس والقوة القدسية وانهما امور متباينة لا يجوز وصف احدهما بالآخر فنقول الشجرة
الزيتونة شئ واحد فاذا اتصفت في الظواهر بما حصل لها زيت وصف بما يكاد يضيئ كذلك الكتاب انما هو قوة نفسانية الى
ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ غاية الشرف وصارت قوة قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الذات
الا انها ترجع الى شئ واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من علائم الحس والا كانت
لها شرقية او غربية واما قوله على نور هو العقل المستفاد فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية فتوقف
النظر يحتمل ان استلزام معرفة النفس معرفة على مجملة قوله قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد العقل المستفاد
هو حضور المعقولات الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون له ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا كانت النفس
قد كتب المعقولات البديهية والاخطارة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا يحصل الا بعد الحضور مرات والحضور هو العقل
المستفاد ويكون مبدا لحصول العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار بالملكة الاستحضار في العقل بل العقل بالقدرة على الاستحضار
كافية فانا حضرت المعقولات وذهبت عنها نهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم يخرج من القوة الى الفعل
في الرابعة فانه من الاقتدار على الالتفات فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا زاول على استحضاره
صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضره بالفعل وعقل استفاد او بكثرة العقل المستفاد ومتقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان
متاخرا عنه في البقاء وقد بقي للامام ابحاث هو انا امشي بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية
مستعدة لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعد وبالعقل بالملكة مستعدة لقبول المعقولات
الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب بالها من هذه الاضافات والاحوال وان عنى بان النفس
موصوفة بقوة لا جلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لا جلها استعدت لقبول العلوم فلا بد من دلالة على ذلك بعد
ورد قوله وذلك حملا يتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اما مخالفة المتن فلانه ثبت لكونه النفس الانسانية في الحد
بخلاف الحيوان حيث اشتركا في الاستكمال بالقوة نقض فلانه عرف الحد المتن بانه تمام الحد الاول او لازم مساو للحد من حيث

الى الظاهر يكون الشعور بالمتاخر اعم من الشعور بالمتوسط وهو ناقض لما تقدم من كون الشعور بالمتوسط بالذات
وجوابه ان جهة تناول المعنى للمتاخرة بالقصد الاول يجاوز بها ما يكون المطلوب في الحدس شعورا به اصلا مثل المدة
الغير المتناهية بل يكون الشعور بالمتوسط ثم يصدق به فالشعور المتاخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور
التصوري وهاهنا نقض قوله ان الحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب الكم والكيف لما يجب الكيف كسرعة الحركة
وشدة الحمى فانا نرى ان الفكر يتاخر عن الحدس وان الفكر الثانية قد يسبق التادي من المبادي الى المطلوب بما يجاوز ما يتادى
به التادي الى المطلوب في زمان تصعيد الحدس ويسمى فكرا يتادى اليه في زمان طويل ولما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه
سرعة وبطوء وتاخر وتقدم والاجوبة والعلوم قال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعضهم يكون اسرع
زمان الحدس وبعضهم يكون اوسط في الكيف لما اعتبر بحسب زمان الحدس والحادس بصنع المطلوب فيتصل
بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبادي والمرتب فلا شك ان هذه الامور المتفاوتة انما يقع في زمان الحدس فتصير مقدار الزمان
وقد يطول وقد يشارح فقد اعترف بتفاوت الحدس في الكيف بحسب زمان التادية وهو يجذر زمان الحدس الى كيف يعقل ذلك
ولعل قوله بان بعض الناس لما يكفي له في العلم بالمط العلم بالمبادي المرتبة على سبيل الاجمال المطلوب ونهايته وبعضهم يحتاج
الى تفصيلها واختبارها بالبال بهذا السند عسى زمانا فيكون الاولين سرعة التادي والثاني بطوءه والاول اعني الاختلاف
في الكيف يكون في الفكر اكثر منه وهو لا اختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف سرعة وبطوءا فان اختلاف
في الكيف ثابت وايضا بحال يتعدد الفكر فيه فيختلف بالعدة فان قلت فالفكر ان ربما تساويا بهما في السرعة والبطوء
قلت بهذا يستقيم لاختلاف الزمان والثاني يكون في الحدس اكثر ما يجري مجرى الاول وهو لا اختلاف في الكيف لعدم الحركة
التادية وجودا وعدد الحدس لعدم السرعة والبطوء فليتجرد عن الحركة والما وجود العدد فان الحدس يحصل بقوة النفس
فلما كان النفس اقوى كان عدده اكثر قوله ثم شرع في تحرير الحجة للنفس بالقياس الى معقولاتها مثلث احوال الادراك
وهو السيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في العقل والسيان نفس الصورة المعقولة من النفس بحيث
لا يكون لملاحظتها الا تجشم كسب جديد وفي جعل المدلول لا شك فيه يكون ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد
فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس اصلا فارق بين الادراك والسيان واما ان يكون حاصلة للنفس او هو
فحصولها في النفس اما في غير ما لا سبيل الى الاول والا لكان المدلول عند الادراك عين الادراك اذ لا معنى للادراك الا حصول النفس
حصولها فيستحيل عقلها مع حصولها فيها فتعين ان يكون لها شيء غير النفس يرتسم فيه الصورة المعقولة وتحصل النفس
ادراكها والا فالنفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات وان لاحظ الصور المعقولة في اي وقت
شاء ولو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل وانها
وهو العقل الفعال قوله والما في القوة القريبة لا حاصل لي في الاستدلال وان قرره الشارحان في مقطعة بل هو مجرد

سؤال فانه يكون ان يقال كما ان المعقول بالنسبة الى المعقولات ثلث احوال كذلك المحسوس والموهوم بالقياس الى المتخيلات وما يتصل
بها لاحوال الثلث بعينها ان ادراكي حصولها عند الحس والوهم ونسيانها فما الباعث على ان جعل خزانة المتخيلات غير خزانة الوهم
واعسر الخزانة فامكان الموهوم وهو قوة مدركة في الجسم جزء فانه في الجسم جزء تحقيق الاول فلجاز ان يكون للمعقول
وهو قوة مدركة في النفس جزء في النفس ايضا حتى لا يحتاج اثبات موجود آخر بين الجسم والنفس جاعل الخزانة
ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فانها غير منقسمة فاذن جعل فيها جزء
فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك وما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا في القوة المدركة
فان قلت فالصورة الآتية في الخزانة ان حصلت عند المدرك لم لم يكن فيه ذلك بان يتعقل بها ان الخزانة تعالى
الصورة والاعراض محال بل بان يحدث مثل ذلك الصورة الخزانة عند المدركة وحدوث مثل الصورة المدركة
ليس من الخزانة بل من امر مباين لهما ودورت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال
يقيض شيئا الى النفس لكن لم تلتفت ان فيضانا منه لا يجوز ان يكون من امر مباين كما في الخزانة تعقول علم لم يحصل
ذلك لكن لما لم تشكك في ان الجوهر العقل من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى الزمهم اثبات ما ابدوا البرهان
عليه قوله فان الخارج عن الجسم لا يكون مغايرا للخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا فالجواز ان يكون
قسما والخارج عن جوهر ما وهو النفس مرجح ان يكون معقولا قوله اذ اوقع بين نفوسنا وبينه اتصال لما ثبت
موجبه افاض رسم في المعقولات لدينا كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه فالادراك بحسب الانصال
بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسما فيه حاز ان كل نفس بعضها فيه دون البعض لاستعداد خاص لها
بالنسبة اليه وذهولها عنه بحيث انقطع الفيض للاعراض عنه الى شيء آخر اما الى البدن او الى الصورة الاخرى كالمرآة
واذا هوذي بها شيء ينظر فيها صورته واذا هوذي بها شيء آخر زالت الصورة الاولى ونسيها مثلا بسبب زوال الملكة ان تعالى
بالسبب زوال الصورة المعقولة من العقل الفعال كما في الخزانة قوله لا قوله هذا الكلام دال على وجوه بسبب بعض المعقولات
على النفس وكم للامام ان حاصل الحجة ان الانسان يقدر عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب فلنا لم لا يجوز ان يكون
عقلا وهذه بالحقيقة تحجة اخرى اشار اليها الشيخ في الشفاء حاصل تلك الحجة الاخرى عليه بانه لا شك ان كل ما احد
بعد ان لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقل لو كان مجردا وعالما فلعله من اثبات ما تين المقدمتين اجاب الشيخ
بان الحجة دالة على ان محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا
الجاهل يمتنع ان يفيض المعلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات
الى آخره ذكره الدواني الحجة على ان محل المعقولات وانت مسندك الاطلاع تحته قوله قال العاصل الشارح ايراد هذه المسئلة
قال الفاضل المحقق الشيب بحيطة التجريد لانه يجيشه غير تجرد النفس الا انه لما ثبت ان العقل خزانة للنفس

وكان ذلك مبنيا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني وذكر ليدل على ذلك من غير حاجة الى لفظ التجريد يخلص المتعلم عن ورطة
التجريد فليس هذا البحث منا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح لفظ التجريد ليس موضوعا للبيان بتجرد النفس
عن الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد تجرد اجزاء البدن وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لان الكلام ههنا في النفس
الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام وانما ذات النفس بهذه الصفة
لكن قوله فيتبين والا انما جوهر مفارق عن الاجسام والجسمانيات فيه بأنه لم يبين اولا الا انها شيء مغاير للبدن
وانما مفارق قد بين في الجسمية فانما ذكر انما ههنا لعلم قد اثبت بعد بيان مغايرته للبدن كالذات لها وآلة كالمعقولات
وكالات آلية كالاحساسات ويبحث البعض في لفظ التجريد عن الكالات انها مشتركة بين النوعين الانسان
والبحث ههنا عن وجود النفس فالبحث عن الكالات مشترك بين النوعين ولكن باعتبارين قوله الى آخره استدلال
على اصل كلي حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسام انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم
الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته
او من حيث جانب اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسام الحال بانقسام ضرورة والا فلا قوله شرع في تقرير
الحجة تقريرا على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسما
الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان كذلك لكان الاجزاء المتباينة
في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل في العقل معقول فيكون الفه مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم
ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متباينة بالفعل وانه محال وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على المطلوب
لان كل مالا يتباين غير متباينة او غير متباينة فالواحد موجود وفيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى الاجزاء فضلا
عن انقسامها الى اجزاء متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة فهو محال على ما سياتي ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم
بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم
الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم
او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليس بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم
اشتمال المعقولات على اجزاء غير متباينة بالفعل قيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة
لانه ليس كل جسماني ينقسم الى اجزاء فلا تنافي الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليس جسمانية
فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات للمراي ان النفس محكم
بعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان يتعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا
فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات فنعلم ان الشيخ

اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يقيده بانه غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات
ولو اثبتوا لم يوجب عدم قيام النفس محله اليها ولم يوجب لم يلزم ان يكون مجردا بل المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال الى الاجزاء العقلية تحدد انتظام المحل المحلي اليها ولا من عدم
انقسام المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما قررناه ولهذا استنتج
انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه
يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم
من انقسام المحل مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع وكيفي في عدم انقسام
الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع
ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مؤنة قوله واعلم ان ليس بمنقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا
سؤالين مختلفين الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما
بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى المختلفات وذلك ظاهر ولو انقسم انقسم الى المتشابهات لان انقسام
المحسوس الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول ان احتمال الثاني غير تام لما بينا ان المراد
قسمة الكل الى الاجزاء لكيف يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الانقسام في الانقسام الى الانواع مختلفة فما هو تحت
الانقسام الى المتشابهات ما قال المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية
فانا نقول بهذا الانقسام جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى الاصناف وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع
الى الاصناف فلا يكون مقابلا له والاولى ان يحمل السؤال على ابطال الاحتمال الاول والسؤال الثاني على ايراد شبهة
على الدليل بما يشبه على السائل ما اورده المعلم من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على مجازات من الكتاب ان قال
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير متناهية بالفعل واجتماع انقسام الى
غير متناهية بالفعل محال والمحال لازم المحال محال بيان الملازمة ان كل معقول منقسم بالقوة ويكون
حالا في منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير الانقسام الذي كان
يعدده وسيأتي لمزيد تقرير قوله تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم تبين فلا يخلو اما
ان يكون حصولا تبين في العقل شرط لحصول ذلك المعقول في العقل اولا والاول باطل لانه لو كان شرطا
لكان حصول التبين في العقل مغايرا لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد
ان يكون في المعقول امر زائد على التبين فانه لو لم يكن فيه زائد عليها لكان حصولها نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو
جزءا آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى متبينين فقط بل عارضا من مقدار او عدد ونحو لو لم يكن ذلك المعقول منقسما في الذهن

بذلك العارض كان حصول القسمين يجب ان يكون متعلق الماهية بمقتضياته فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة
الواحدة لا يختلف وقد فرضنا هما مختلفين ومتشابهين هذا خلف والثاني ايضا باطل والا لكان الصورة المعقولة متشكلة
بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومقدار معين قابل للانقسام ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع والتركيب المجمع
قابل للانقسام والتفرق بعينه وهو من عوارض المقدار عروض الزيادة والنقصان لان في اقل مقدار ذلك المقدار بالقوة
اجزاء والصورة العقلية اذا كانت مشتاهية ومساوية لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في العقل فالكل يحصل الآن
يتحقق بحصول الواحد من ذلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الخزء الواحد كما يتقدر الكل
الا فرق في المعقولية فتعرض الصورة العقلية كزيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية وقد ثبت
تجردها عنها هف وقول الشارح في القسم الاول مع لا يكون كل واحد منها بانفراده معقولا لا نفقد ان الشرط وهي ان في
بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا لانه كما لا يلزم الجواز ان يكون حصول القسمين في معقولية ذلك المعقول
فيكون كل واحد بانفراده معقولا اذا كان الشرط مفقودا وكان حصول القسمين شرطا للمعقولية كل شيء ليس هو المفروض
بل شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم اذ لكن يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ولا لكون كل واحد بانفراده
معقولا فالحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل والله في الكتاب ثم ثم في هذا الدليل نظر من وجهين
احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه كما يمكن ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم يكن مجردة عن اللواحق المادية
هف فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك اصلا الثاني انا ان اردنا بقولنا يلزم ان يكون الصورة المعقولة منقسمة بالفعل
من الاقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم ان الصورة
العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كالمحال المقدار الذي هو المحل والاقسام
العارض له وان اردنا انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فسلم ولكن لانسلم ان الصورة المعقولة مجردة
عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انما مجردة عن مواد هي جزئياتها الحسية وغيرها وانما تكون مجردة عن
جميع العوارض المادية فلا نسلم انه لا فرق بينهما اصلا فان الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع
تلاحظها النفس ويميز بينها فلا نسلم الا فيما هو كذلك وهذا بازاء ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة
الوضع فيكون محالها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا والعلم ان الوضع ههنا بمعنى المتعلق لا بمعنى الاشارة الحسية
فانه لو كان بمعنى الاشارة لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست مما يشار اليه
فلا يقوم بذي وضع والبتة لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان فرد الصور الخيالية ما هو معدوم وكل ما يحصل
الحسية الى المعدومات فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المتعارف بين الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء
دال على ذلك فرار والغرض الفاضل الشارح ههنا ان اقرر انسانا وعلى دليل يجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان يكون

الصور العقلية موجودة بعوارض غريبة باطل لان الصورة العقلية صورة تشخصية فلكل في نفس تشخصية مغتشخصها وحقوقها فيها
وعرضيتها ومقارناتها بالاعراض الحالة معها في النفس لعوارض غريبة عن ماهيتها فلو استحال حصول الصورة العقلية
في الجسم باستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة استحال حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة
ثم العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية لما ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق المادية في بيان
تجرد النفس لان كل حال في المتحيز زوجه وضع والبتة اشارة بسبب محله الى آخره ما ذكره ولم يحتج الى بيان ان الصورة العقلية
هل تنقسم بانقسام محلها او لا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اقوى اورد الشيخ على وجه اقرب
ما خذ الاستدلال من قوس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من الظاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول
الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا محقق لمقالة المحققين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية
ليست ذات وضع لانها قد تكون بعد وبه يتجنب ان لا يحل في الجسم واقول يعضد ان عدنا ان جعلت في عين فان كانت
احد اجزائها منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على المفصل الذكر
واما الصورة وهو غير صحيح في الوجهين اذ اوجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احد اجزائها او وضعها انقساما
ان قرى او وضعها وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر وتحقيق مع انا نعلم انه ليس حلول الصورة
في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصورة والاعراض متباينة اذ الصورة المادية لا يجامع الصورة الهيولانية والصورة
لا يجامع البياض مرصورا في العقل يجتمع بعضها مع بعض وبعض الصورة المادية المغتذية لا يحل في المادة الصغيرة
واما الصورة النفسانية فتقبل النفس منها للعظيم تكقبول للصورة وبعض الكبيرة الصغيرة تتخيل عند حدوث الكيفية
القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا يزيل الصغيرة وايضا الصورة العقلية اذا زالت لا يحتاج في استرجاعها
الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول قرر وانا نعترف بالمستغنى
بهذان الاعتراضان على دليل جمهور القوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء بالتباينة بالوضع
منقوض بالاصول التي لها في ذاتها تجرد وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع قرر بل لغيرها كما يقال الوعية انما يدرك معنى
المحسوس كصورة الشخص من حيث هي ذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس
وادراك الصورة المحسوسة لا بد ان تكون جسمانية قرر وهو الاحتمال الثاني اقول هذه معارضة في المقدمة القائمة بعض
المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة خيالية تقسم بانضمام زوايد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعية جنسية او
الى الاصناف ان كانت طبيعية نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات واما منعناه من تسمية الكلي
الى الاجزاء فبين بهذا من ذلك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمتين وان الشارح ذكر ان قسمة الكلي
الى الجزئيات ثلاثة اقسام لان الزوايد المعنوية التي يضاف الى الكلي اما معنويات للجزئيات او لا وغير المعنويات اما

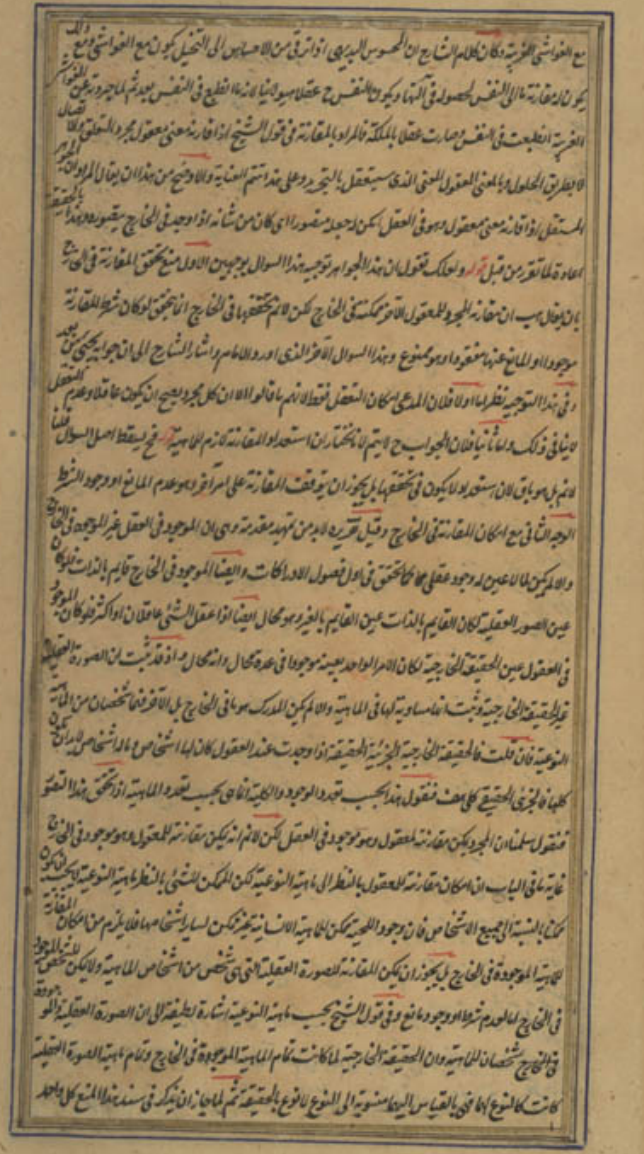
وجزئيات وانما يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الكلي صرفه ليس بمعقول بل بمحسوس وفيه نظر
لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض الكلي لها مع انه معقول
بل الاولى في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاشخاص
واما انه منقسم بانقسام آخر فلا حاجة في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات ملاك الكلية واما قوله ولو كان المعنى
المعقول الواحد البسيط الذي استدل به على تجرده مجملة فكان جوابه سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان ينقسم المعقول
الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نعرض الكلام في الجزء
البسيط حتى لا ينظر في شبهة ورد اعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء
المتباينة الموضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي
ذلك قوله ويستدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل الخ قيل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى
ان كل عاقل معقول فلا يلزم الا ان يكون تعقل المعقول بالفعل او لا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالما
عن النقض وان كان تعقل تعقلا بالفعل وهو المطلوب لكن كلام الامام في
صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل المعقل بالنظر الى نفس المعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المعقل
بالفعل لا ينافي ذلك كما ان السيولي بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل قوله
بشرط سيدكر وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات
بل بالعقل فالمراد ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر
الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما او لا فانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا للعاقل
وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لانه ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل
لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لا يكون مقارنا له فنقول المراد بالمعقول ههنا المعقول الغير للعاقل فانه لا بد
ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل او غيره فان كان غيره فذلك ان كان غيره في شأن
ماهية ان تقارن معقولا آخر فان ذلك المعقول موجود في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا
كالجسم استحال ان يقارن معقولا لما ثبت ان المادة مانعة عن التعقل فلم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا
لانه لو لم يمكن ان يكون عاقلا لا يمكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه معقول آخر او المعقول الآخر
صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنة للصورة العقلية ولا معنى للمعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله
وقوله او شيء آخر ان كان محل على الصورة المعقولة ينظر لان قوله اللهم الا ان يكون ذات مستثنى من قوله لا يكون موجودا مستثنا عن الخارج
فيكون الصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان لا محل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان محلا لكون

امكن مقارنة المعقول للعقل وجود المانع كالمادة او شيء آخر موجود فرض من ذلك الشيء موجود في الواقع والمفروض انه لا يكون كذلك فانه
في وهم منه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقة مجردة الخ انه ان كان المراد بهذا التكرير شرط القيام بالذات والا فاية فائدة في ذكره
من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مجردة عن المادة او من المانع فانه قال ما ثبت ان كل معقول من شأنه ان يكون
معقولا آخر فمن كان ذلك المعقول قائما بذاته فلا مانع من مقارنة معقول آخر اذ كان ماديا فلان المادة تمنع فلو كان مجردا
لم يمنع منه تجرده عن المادة مستدل عن المانع امكن ان يقارن الصورة العقلية يمكن ان يكون عاقلا وقوله وقد ذكر الامام في
ما يلزم من ذلك انه قد يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء
لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره فانه يستلزم عقله لغيره فانه مستلزم عقله لذاته
وهو يتضمن عقله لذاته ان تصور الموضوع جزء من التصديق او الجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك انه يتضمن
الاستدراك وبهذا لا يستقيم لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزءا لامكان التصديق
نعم الاستدراك مستدرك فانا لا نلزم ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال ليست ما في ضمن كل شيء
ضمن الكتاب ليس من سبيل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزم والحاجة الى تقدير وهذا شيء آخر وهو ان هذا الكلام
مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر انه ليس بداخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل وانما على توجيه الامام فيستقيم
ان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته وثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون
عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا
كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال انهما وهو بان كل معقول
عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى يتم الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان ان يكون معقولا
لذاته روح يندفع الاستدراك لكن بهذا التوجيه الخ قال الفاضل الشارح المحقق من هذا الفصل بيان ان كل مجرد
فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يطابق الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا لكان المفضل
والمبين صدق المقدم فان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته غيره بناء على ان يعقل الشيء موصولا ماهية من العقل
وامكان مقارنة المجرد المعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف
امكان المقارنة عليه لزم ما فر لان امكان من الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد
في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب
واما تقريره لا سوته فبان يقال لانا نمنع ان كل مجرد معقول بالامكان والدليل عليه ان سلمنا فلانا نمنع انه يصح ان كل معقول
يصح ان يعقل مع غيره سلمنا لكن لانا نمنع ان تعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقتران المجرد للمعقول لا يستلزم الا اقتران صورته بها وان لزم

من صحة اقترانهما صحة مقارنة احدهما للآخر حتى يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية له في الماهية
سلمنا لكن لانسلم ان امكان مقارنة المجرد والمعقول لا يتوقف على حصول في العقل قوله لان حصول في العقل هو المقارنة قلنا
مقارنة المجرد والمعقول للمعقول آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل وانما يلزم من توقف
امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء من وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر وليس كذلك
فانك غاية ما في الباب ان المجرد لا يمكن ان يقارن معقولا آخر مقارنة احد الحالين للآخر الا اذا كان موجودا في العقل
لانه معقول ومعقوليته مقارنة الحال للمحل لكن لانه يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول امكان مقارنة الحال للحال التي هي المعقولية
وان سلمنا تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون
محلا له لكن هذا الامكان انما يكون لو حيث المجرد في العقل وانما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فممنوع وان سلمناه فلم يجز
ان يلزم في الخارج لانه مانع ذلك اجاب من السوال الاول بان تلك المقدمة المذكورة قد تقدم من قوله والمانع هو ما
عن الشوائب المادية الى آخره فالاعتراض بها غير مناسب لهذا الحكم لانا لم نثبت فيما تقدم برهانا قطعيا حتى يجز المنع على انا
لا نرد ولهذا المنع على توجيه الشارح فانه يحتاج الى استدلال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السوال الثالث الا بقوله
فيما سبق من انا اذا لم نر كتابا فانا نشك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا التميز هو الذي نسميه صورة فلو لم يكن صورة
لذلك الشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امرا آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السوال الخامس بان الاستدلال
بمطلق المقارنة فان الشيخ انما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر مستدلا عليه بوجهين احدهما انه قد تحقق مع الغير وهو مقارنة
الحالين والثاني مقارنة العاقل وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كان في
تقرير المجرد انه اثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قابلا بالذات
فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر والا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنة
المعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو المعقول فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب واجب عنه السوال الرابع بان الشيخ
لم يستدل على عدم صحة توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما يستدل عليه بل هو دليل من غير نصه ومعارض على ما اعترضه
عليه انه بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقوليته المجردة التي هي مقارنة للحال سقط هذا السوال لانا لا نسلم
صحة هذه المقارنة توقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة تأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال
وهذه المقارنة قائمة عليها وعندي ان السوال الخامس لا يرد البتة على ما قرره الامام لانه لا يلزم صحة النوع الثالث من صحة
احد النوعين الاولين بل الزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال للمم يتوقف صحة المقارنة
على الوجود العقلي لكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول لانا نعلم
ان مقارنة المجرد والموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يرد عليها المعلل ثم

هذا الكلام لا يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه وليجوز ان لا يتوقف عليه
ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك صحة مقارنة حالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي
يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة معلولية المجرد في الخارج واما السوال السادس وهو ايضا يرد
على الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانما يتوقف على الوجود في الخارج
الجواب عنه ان هذا يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع بعد التنزل الا انه لما كان وارد اعلى ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه
وحاصله ان امكان مقارنة المعقول المجرد بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لها بحالها وبهذا اندفع
كلام الشيخ حيث قال فمن شان ماهيته وقد مر ما ذكره الشيخ وفرد ما توجه من هذه السوالات عليه تخصيصا للكلام وتحقيقا
للمرام فنقول كل معقول يمكن ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج فاما ان يجرد عن المادة امكن ان يقارنه
المعقول فيمكن ان يكون عاقلا فقسابل بان يقول بالمنع لم لا يجوز ان لا يمكن مقارنة المعقول للمعقول اذا لم تتم امكان مقارنة الحال
للمحل امكان مقارنة الحال للمحل فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستلزم
التعقل وهو ظاهر وان لم تتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع والوجهان لما يدلان على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك
لما يتقدم امكان المقارنة بالمعنى الثالث وان سلمنا فلم لا يمكن ان يكون عاقلا والمعقول موجودا في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة
حيث المعقول في العقل سلمناه لكن لم لا يجوز ان لا تتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب عن السوال الاول
بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما يجيء واما السوالات الاخر
فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما على توجيه الامام فهي الف لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب قوله ولعلك تقول
ان الصور المادية لا يستريب في ان هذه السوال في الصور الغير المادية فانه اذا كانت في الخارج كانت عاقلة وانما يمكن ان
يقال بانها انما لم تكن عاقلة لم يكن عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فالمادة تمنع عقلها فاذا وجدت
في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا تصير عاقلة فاحتاج تقرير السوال فيها الى بيان ما منع عن التعقل وزوال المكون
الحكم غايره اذ ما شاء الى التشبيه الاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير حاصلة في الوجود والعاقل
لا بد ان يكون متصلا في نفسه الفارق بين الجواب ان احدى الصورتين ليست بتعقل الاقوى الاولى من الاقوى اعني عن الامام
بان الصورة العقلية تختلف في الحقيقة اما اولا فلامتناع اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات
المختلفة وهي مطابقة لها وح لم يمتنع ان يكون بعضها بالحياة الاترى ان الحركة اذا كانت مخالفة للسواد في الماهية كانت
محل الحركة للسواد والعلم من العكس فكذا ههنا عبارة الامام هي توهم انه يظن ان اختلاف الشيئين في الماهية يقتضي
مخالفة احدهما وحالية الآخر فقال الشارح المحقق الصادق ان كل حال ومحل فيجب ان يكون كل مختلفين حال ومحل
والا لزم ان يكون الحركة محل للسواد والبياض ومحل للحركة على المخالف انما يكون حالا اذا كان ماهية موصوفة على العقد الآخر وكان عليها

يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية مجردة والاخرى مع يكون للصور العقلية عاقلة واجاب بانه لا يجوز ذلك
لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما مباينة فيه فلو كان احدهما
مباينة للاخرى لكان احدهما مغايرة في المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلفا نسبتا هما والثاني ان كل واحدة منهما
يجوز ان تنفك عن الاخرى بحسب عاريته ومعقوليته فلا يكون احدهما مباينة في الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشيء لا يمكن
تعقل الملزوم به دون تعقله فالكلية غير صادقة واعلم ان سوال الامام ليس الاستفهام وهو ظاهر ان بعض الصور ليس بعقل
بالحقيقة والا فلا يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها الحيوية والبعض الناطقية
الى اخره كما في الكرة والبياض وكفى في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في الآخر لو كان مباينة وصفة وذلك
في الصورتين المعقولتين محال لما في الكلام تخارج عن التوجيه قوله فاستدل على الجزء المشترك القسم الثالث لم قرر ان
مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو مقارنة المحل الى المحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام
تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنا للمعقول
لكيلا يكون الا مقارنة المحل للحال قوله واعلم انه لم يحكم جواب سوال من يقال محكم يمتنع ان يكون الصورة العقلية مجردة لانها
لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها مجردة للصورة والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها
اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية والآخر بالمعقولية والقوى
الحيوانية لما اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور المعاني والا فهي في الجواب ان القوى الحيوانية اعراض اصلية في الوجود
وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق قوله واعترض ايضا بقوله ان الشيخ قال الجوهر المستقل
اذا قارنه معنى معقول كان به بالامكان جعله مقصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا لكان
اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل فلا يجعله مقصورا مع يستقيم الدليل
لتوقفه على ان التعقل نفس للمقارنة اجاب بان معنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة ويكون النفس
في تلك الحال عقلا بسيطا بالقوة فاذا قارنه انقطع فيها ما خرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل اعدادا للنفس بتجريده عن
الغواشي الغريبة انطبعت وصيرته عقلا بالملكة فيكون النفس في الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول الغواشي ولها
بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعله مقصورا حتى تطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان الخاص
وفي سايار الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليعمهما والمقارنة في قوله
اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي فالملزم مغايرة المقارنة
مع الغواشي للمقارنة المجردة عن الغواشي لمغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم يطبع
في النفس وهي مقارنة له كان المقارنة ههنا هي مقارنة المحال للمحل والصورة خارجة في النفس وان قارنه لم يكن



مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس البديهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك
يكون له مقارنة ما الى النفس المحصولة في الدماغ ويكون النفس ح عقلا بسيطا بالقوة لانه لم ينطبع في النفس بعد ثم اذا جرد عن الغواشي
الغريبة انطبعت في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول هو المقارنة المجردة عن الغواشي
لا بطريق الحلول بالمعنى المعقول الذي سيتعقل بالتجريد وعلى هذا تم الغاية والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر
المستقل اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل لكن لم يجعله مقصورا اي كان من شانه اذا وجد في الخارج يتصور وهذا بالتحقيق
اعادة لما تقرر من قبل قوله واعلم ان هذا الجواب توجيه هذا السوال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج
بان يقال سلب ان مقارنة الجوهر للمعقول الآخر ممكنة في الخارج لكن لانم تحققها في الخارج انما تحقق لو كان شخص المقارنة
موجودا والمانع عنها معقودا وهو ممنوع وهذا السوال الآخر الذي اورده الامام هو الذي اشار الشارح الى جوابه بقوله يحتمل ان يقال
وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل
ثانيا في ذلك وانما ثانيا فلان الجواب ح لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم للماهية قوله فح يسقط اصل السوال فلنا
لانم بل هو باق لان استعداد المقارنة لا يكون في تحققها بل يجوز ان يقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط
الوجه الثاني مع امكان المقارنة في الخارج وقبل تجرده لا بد من تجدد مقارنة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج
والا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي لما تحقق في اوايل فصول الادراكات ايضا الموجود في الخارج قايم بالذات فلو كان
عين الصور العقلية لكان القايم بالذات عين القايم بالغير وهو محال ايضا وانما عقل الشيء عاقلا ان او اكثر فلو كان الموجود
في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذا ثبت ان الصورة العقلية
غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن المدرك هو هي في الخارج بل الآخر فنقول من اين ان
النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقة اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص مع ان الشخص لا يكون
كليا فالجزئي الحقيقي كلي هف نقول بهذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذ تحقق هذا المعنى
معقول سلمنا ان الجزئي لا يكون مقارنة لمعقول وهو موجود في العقل لكن لانم انه لا يكون مقارنة للمعقول وهو موجود في الخارج
غاية ما في الباب ان امكان مقارنة المعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن الشيء بالنظر الى ماهيته النوعية يجب ان يكون
ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحمية ممكن لماهية الانسانية فيجب ان يكون لسايار اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة
لماهية الموجودة في الخارج ان يكون المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية والا يكون شخص الشيء الموجود
في الخارج لما لعدم شرط الوجود مانع وفي قول الشيخ يجب ماهية النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة العقلية وان
في الخارج شخصان للماهية وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية
كانت كالنوع اما هي بالقياس اليها منسوبة الى النوع لا النوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد

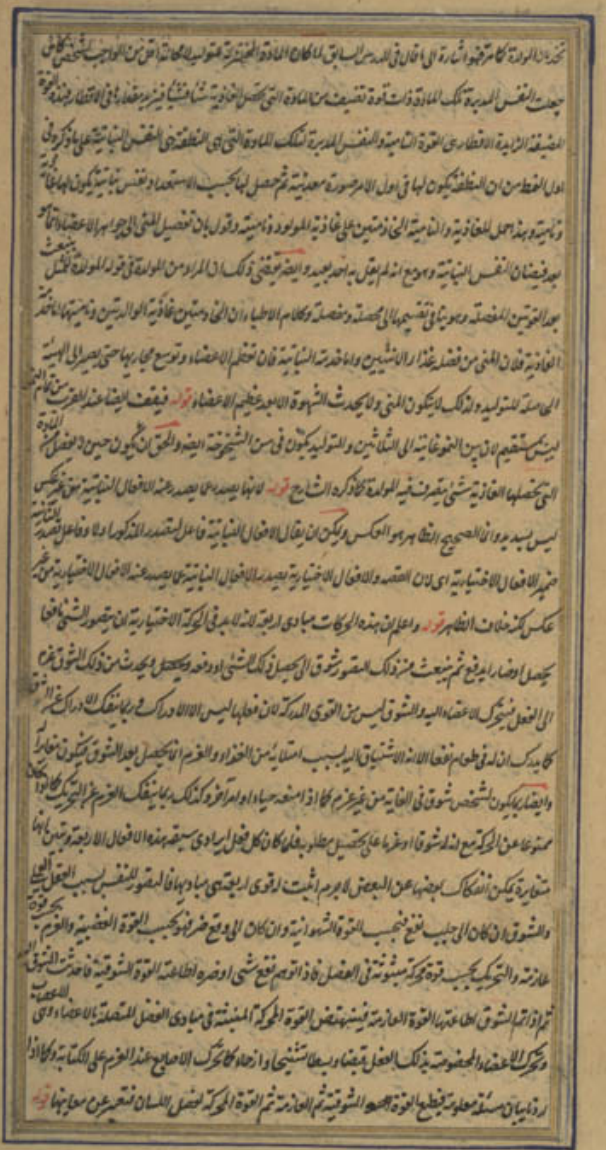
من احتمال عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض الشارح لبيان لزوم الاقتصار وذلك
ان الماهية اذا قامت بذاتها في الخارج تصير ملحوظة بلواحق غريبة مشخصة غير مشخصة تفصيل بها عن الماهية المرتسمة
في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا من المقارنة واما الماهية في العقل فهي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد
لها شيء يكون شرطا للمقارنة وكان سائلا يقول اجب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة
بالعوارض الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية المعقولة لها اعتباران
احدهما من حيث انها معقولة لا مع خارجية فتكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة واللاقرنين حيث انها معقولة
عقلية مطلعة في العقل فتكون مكنوفة بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني
والنظر هنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار
غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها محل شرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع قال
قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون
شيء منها شرطا للمقارنة فمقول امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون
شيء منها داخلا في عروض الامكان ومحال المنع باق قوله تقرير الجواب ان استعداد المقارنة انما يلزم في الحالين اولا
في الارتسام في العقل وح اما ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد
قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية كونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون
هناك شيء غير الماهية تعتبر الاستعداد فتسقط الشكك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما ذكرنا ان الماهية
المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو تم هذا لكفى في الاستدلال
فيقال استعداد الماهية انما لذات الماهية او لغيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لذاتها والشكك
ساقط الثاني ان ما لوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب ولكن ذلك
لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام وح يكون لازم الاستعداد على تقدير الخصم الاستعداد في
حالة ارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني
باطل بالاقسام فتعين للاول الثالث ان تقسيم الاول سديدك لا يكفي ان يقال استعداد المقارنة اوبعدها او قبلها
والاولان باطلان والثالث هو المطلوب الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لما ان مقارنة
الماهية المعقولة وح يكون تقسيم القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام الى الثلاثة اقسام غير مستقيم
لان الاستعداد وح لا يكون الا مع المقارنة فكيف يقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجود
او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال ثم انه اذا قطع النظر عن المتن

على شرح فقال وقوله ان كان يا يكتسب عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة وقوله فيكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول والفاء في قوله فيكون عطف على محذوف كانه قيل وانما
كان هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو مستلزم لحصول الاستعداد مع المقارنة
لانها كان حصول الاستعداد مع الاكتساب الاستعداد على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام وانما هو عبارة
الارتسام والاكتساب الاستعداد والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فكان لازما لحصول الاستعداد
مع الاكتساب بغير عنه اقامة الملزوم ومقام الانزم وانما قيد بقبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بالقوة الى القوة
مقارنة الماهية بعقول فلحاجة اليه ثم لما لم يتوقف والى ان قول الشيخ وان كان انما يكتسب عند العقل اشارة الى القسم الثاني
وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في تاتي الدعويين نعم يحتاج اليها في بيان ان قوله فيكون
الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول كما ذكرناه فكان الواجب ان يخبره الى بها وكان قوله في بيان القسم الثاني
عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فايدة في بيان القسم الثاني
ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة بحاضرة الامام فان كتساب الاستعداد لا كان اياما الى
اكتساب المقارنة عبر به عنه كذا ما ذهب اليه كذلك اصاغ القولان والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول
الاكتساب للعطف كما وجهنا في قول الشيخ والاسبب توجيه الواو والفاء فكان المعنى ان الماهية لم يكتسب الاستعداد
الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة لزم ح وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حاصل
فاستعداد اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في تاخير الاستعداد عن الحصول فكيف يكون تعليقه
على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعداد له يكن ان يكون بصيغة المجهول اي يحصل الشيء ثم يحصل استعداده ولكن ذكر
بصيغة المعلوم وح يكون هناك ضمير انا في قوله وظاهره راجع الى الشيء في فاستعداد وهو عايد الى الماهية بتاويل الشيء
اي حتى حصل الشيء فاستعداد الماهية له ولا يدان يقول ان قوله ولم يكن استعداد الشيء وقد كان عطف على قوله فيكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على ما هو الظاهر منه قال فيكون لم يكن ولم
كما فهم الامام وحاصل كلام في توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما لان يتوقف على الارتسام في العقل او لا يتوقف فان لم
يتوقف فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وح سقط الشكك وان توقف على الارتسام
يلزم توقف استعداد المقارنة على وجود وانه يلزم احد الامرين اما فرض استعداد الشيء عن وجود الشيء او حدوث الشيء من
غير استعداد وهما محالان فحل قوله وان كان ان لا يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام
وقوله فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فتغير للغيبة
بالبعدية وحصول الاكتساب الاستعداد او اكتساب المقارنة بحاضرة وكذا في قوله لم يكن بمعنى التساوي والامكان

الواو والوصلة في الحالان لزمان معا الاجتماع ثم قد لبيان استلزامه توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة
على وجود احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها والاقرار انها مقارنة
الصورة لغيرها ثم قال فان زيدا الاول فالمقارنة باطلة لانه لزم من توقف مقارنة صحة المحالين على حلولها في المحل توقف
صحة مقارنة احدهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة وتفسير المقارنة
غير حاصلة والمريد الشاق فالملازمة ممنوعة لان الارتسام في العقل مقارنة محضورة فتوقف استعداد المقارنة على الارتسام
يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا التوقع من المقارنة وهو حلولها في المحل
على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل المحال مع انه هو المدعى بهذا التوجيه بعد ما علمت انظار احد
انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقف على الارتسام وهو ممنوع لجواز ان لا يحصل الاستعداد
الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازمه فكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف
عليه بل يتوقف عليه اللازم وتبانيهما ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية
في الاستعداد لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة المحال المحل فحاصل
ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة التي هي ممكن الوجود
انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود ما توهما انه قد قدر احتمالين في قول الشيخ وبهذا ظهر لك ان المتن
عار عن هذا النظر الشارح وليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالمقارنة بين التوقفين ثم اعترض عليه بالاعتراض الذي وجب
تركه لتقصيره بالجهالة بقي قول الشيخ ويجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة هو للماهية داخل لم في توجيهه اصلا
وعلى هذا فلعل الشيخ كيف ما توجه اسوة الاول انه لا ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة
المعقول للماهية ممكنة في العقل ليكون ممكنة في الخارج هي العقل فيمكن ان يكون عاقلة وح لا يصح اشتراط انضمام
والاستثناء للمادي الثاني في النفس سائر المادیات سواء كانت قائمة بالذات او بغيره فان الماهية المعقولة فيما يمكن
ان تقدر بما معقول آخر فلم يكن مقارنة بها في الخارج لاستلزام الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان يقارنه الثاني
النفس بمقارنة الحالين ومقارنة المحال للمحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان اما ان يكون لذاتها وحالة الارتسام الى
لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة الاولى فالممكن في العقل الممكن
في الخارج فليتأمل ﴿ز﴾ وهو جواب لشك آخر لم يحكه باستلزام استعداد الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية التي
لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان الطبيعة الجنسية
مستعدة او مقارنة سائر الفصول وهذا لا استعداد ثابت لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة تكيف
في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذ كان لها استعداد فبالاولى ان يبقى استعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية

وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية بالنسبة الى المعقول بالوجود في الخارج ﴿ز﴾ يريد ان بالنسبة الى الحركات
الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها وحركاتها اما حركات النفس النباتية بوجه
النفس الانسانية وهي بعضها بالشعور وارادة وهي الحركات الاختيارية اولا بالشعور فان كون تصرفات في مادة
الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها في النباتات كالفي الحيوانات مبادئها سمي قوى طبيعية ولما
ان لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح مخزون وفيض الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكر الشيخ والقوى
عند الاطباء ثلاث بالجنس لانها اما ان يكون مع الشعور وهي القوة النفسانية والا مع الشعور والا كلوا ما ان يتحقق بالحيوان
وهي القوة الحيوانية او لا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة فان تعلقا اما
لاجل الشخص او لاجل النوع والاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية او لكماله وهو النامية واما لاجل النوع اما ان يكون
لتحصيل المادة وهو المولدة او لتحصيل الصورة وهو المصورة قال والشارح النسبي على وجه الحجة اليها وهو ظاهر ﴿ز﴾ يعلم
ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في سائر البدن التي بها للنضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة فقوتها بالهضم للمعدة
ونقص الفضول وهي في الكبد فيزيد منها بمنضج لطايف الكيلوس وتحصل الاخلاط وكذا في سائر العروق وفي العضل فعلها
حتى انه يتحلل الدم تبخيرا هو الروح وبعده التخليج يسعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا فيها فهو جسم السوس
ومن جعله الى انها الاستعصية المادية التي في البدن وكانت ذا غالطة سائر الاستعصات افادته التخليج وقوة الهضم
وقال ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولا بغاتها من السماويات
نيا سبب جوهر السماء حتى يستتبع قوة تحيية ويجعل الاجسام الحالة هي فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحيوة
وهذا هو الحق اما اولا فلانها تفارق بالموت ولا استعصية باقية ولذلك سود البدن وبعض واما ثانيا فلان الحرارة
الغريزية تجاذبت زادت شدة فزادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس هذا
شان الحرارة السمائية فانها يضر بالافعال عند الاشتداد واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة والبارة اذا انفصلت من البدن
تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدث كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في سائر البدن
واما بعد فلان هذه الحرارة توشر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين اجزائها الكيفية اللطيفة ولا شك ان الحرارة اذا كونت
كذلك الا ذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لجرم البدن بل عرفت الاعضاء واذا تأت الشحم واللحم
ولا سيما واذ الحرارة في ذاتها كافية في بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة الاستعصية ومن ثم عرفت بانها جوهر
لطيف غير لذع حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة في افعالها يجب ايهامكه خادمة البدن ويقال
حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وكذلك مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية
وبهذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية للحرارة النارية بعطف احدهما على الاخر الحار

وشبّهها في قوله فالحرارتان تقبلان ويفيده فايدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله ويشبه ايضا
من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة العزيزية صادرة من النفس وليس كذلك بل هي فايضة من الاجرام الفلكية
صرح به والعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو العلة لجميع تحركات البدن والثاني ان المشبّه
ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة العزيزية عليه بالمجاز والحقيقة انما كيفية فايضة من الحار العزيزي
الفايض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الغاري الفير يؤثر في الرطوبة
لكن تاثير الغارية يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر وتحلل ويحدثها الجاذبة القوة
الطبيعية لئلا يكون فعلها الا فعل قوة اخرى وهي المخدومة او فعل قوة اخرى هي الى ومة الغاذية مخدومة
لان فعلها ايراد ما يتحلل وهو ليس بفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزايد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية الى الغاذية
واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا الغاذية والنمو والحس يقرفان بتناسب الافطار في الزيادة اي بزيادة القسم
في الاقطار الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق وعلى تناسب تقضيه طبيعة الشخص وبان تلك الزيادة الى غاية معهودة
للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يخص بهذه الاشياء الثلاثة واما الحس فيخالفها فيها ويوافقه اما في نفسه
فلان الحس لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون غير سن النمو واما موافقته فيها وكما ان انواع الحس
سايرة الاعضاء حتى الراس والقدم سن النمو قوله هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة ان قوة الاشياء تحصل المادة
وتعد الدم والكتساء الصورة المثوية لتستعد لفيضان قوة اخرى تتصل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى
فتتصرف في المني وتفصيله الى جواهر الاعضاء حتى تمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فتفيض
عليها القوة المصورة فيليس كل عضو صورته الخاصة به فتكمل بذلك وجوه الاعضاء واعلم انه لا بد للتغذية من تحصيل
جوهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يشابه اصل جوهر العضو ويصير عزيز الله وهو الاول ثم تشبيهه حتى في الاجزاء المركبة
فهناك ثلث قوى المحصلة والمغيرة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تحته هذه الثلث الظاهر الاول
اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذاهب الاطباء في جعل المشبهة خادمة الغاذية
ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة فكان المولدة الثانية تسمية الشيء مغيرة لذلك كما يقتضي
اولى لان تغيير الخلق العضو وتغيير المشبهة للغاذية والاول متقدم وعلى عبارة الشرح سوال وهو ان هذه القوة اما ان
الى المولدة للمثل او قد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولعد جعل القوة المولدة
مشتركا بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص وهو المحصل للمادة الزرعية فالقسم العام القسم الخاص
ولكن هذا الاصطلاح غير متعارف بينهما بين الاطباء والذي دفعه انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها
مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة حيث يتم تفصيله للاعضاء قسمها منها واما قوله والغاذية تشبه



تحدث المولدة كما مر فهو اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كان المادة العنصرية مقهورة لا محالة اقل من الواجب تشخص كل
جعلت النفس المدبرة تلك المادة ذات قوة تضيف من المادة التي تحصل الغاذية شيئا فشيئا فيزيد عضوا بعد عضو الى ان تتم الصورة النوعية
الضيفة الزايدة الانفطار في القوة الثانية والنفس المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النفس النباتية على ما ذكر في
اول الفصل من ان النطفة تكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم تحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية فتكون لها غاذية
ونامية وهذا اهل للغاذية والنامية التي ذهبتين على غاذية المولود ونامية وقد ان بان تفصيل المني الى جواهر الاعضاء اتما هو
بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يدل به بعد بعيد وايضا يقتضي ذلك ان المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل
بعد القوتين المفصلة وهو بناء على تقسيمها الى مفصلة ومخصصة وكلام الاطباء ان التي ذهبتين غاذية الوالدتين ونامية لها ثم
الغاذية فان المني من فضلة غذاء الاشيئين والماخذية النباتية فان تختلم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة
التي حصلها المتوليه وذلك لا يكون المني ولا يحدث الشهوة الا بعد تخليم الاعضاء قوله فيقف ايضا عند القدر الذي
ليس بمستقيم لان سن النمو غاية الى الثلاثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا والحق ان يكون حين ذ بفضل من
التي تحصلها الغاذية شيء يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها يصدر عنها يصدر عنه الافعال النباتية بعكس
ليس بسديد بل ان الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل لمقتضى طبيعته والنفسانية
صنع الافعال الاختيارية اي لان القصد والافعال الاختيارية يصدر عنه الافعال النباتية من غير
عكس لكنه خلاف الظاهر قوله واعلم ان هذه الحركات مبادي اربعة لانه لا بد في الحركة الاختيارية من تصور الشيء نافعا
يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث منه ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحصل ايحرك ذلك الشوق من
الى الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك فهو اما غير الشوق
كما يدرك ان له في طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلايه من الغذاء او العزم انما يحصل بعد الشوق ويكون متاخرا
وايضا يكون الشخص شوقه في الغاية من غير عزم كما اذا امتنع حياء او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك
ممنوعا عن الحركة مع انه لا شوق او ضعيفا على بعض مطلوب فانا كان كل فعل ارادي سبقه هذه الافعال الاربعة بتين انها
متغايرة يكون انفكاك بعضها عن البعض لامر مم اثبت ارقوى اربعة تسمى مبادي افعال المصورة للنفس بسبب الفعل الاعلى
والشوق ان كان الى جلب نفع فجذب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فدفع بحسب القوة الغضبية والعزم بحركة
عازمة والتحريك بحسب قوة محركة عضلية فاذا توهم نفع شيء او ضره اطاعته القوة الشوقية فاحدثت الشوق الى
ثم اذا اشتد الشوق اطاعته القوة العازمة فينبعث من القوة المحركة المنبثة في مبادي العضل المتصلة بالاعضاء وهي
وتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل قبضا وبسطا شيئا واحدا كما تحرك الاصبع عند العزم على الكتابة وكما اذا
رد ذا بيان مسئلة معلومة بقطع القوة الشهوية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان تعبيرا عن معانيها قوله

اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير بما يوجه هذا الكلام الدليل بان كل وضع او جهة يتوجه اليها الفلك بالحركة المستديرة
يكون ترك ذلك الوضع او الجهة بعينه التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما
يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة وانه محال وبهذا التوجيه غير وجيه لان
ترك وضع او جهة ليس توجها الى ذلك الوضع فالاولى ان يقال فى توجيهه الفلك بالحركة المستديرة يطلب ومتمانع ترك وطلب وضع وتركه لا يتصوران من غير ارادة فان
طلب الشئ وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بتصور وارادة وانما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون
بشئ واحد مطلق به ومتروك له لو كان فى وقتين فضلا او المهروب عنه بالطبع مقتضى بالطبع اى الذى يهرب عنه
هو الذى كان مقصودا بالطبع وانما ذكر هذا تتميما على ان يكون ان يهرب عنه بعبارتين نور وانما قيد بقوله غير محصور لان الكثير
الذى يطلق على كثير محصور ربما يكون جزئيا فانك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس اكلت شيئا او قلت كل
اى جماعة من الناس محصورين معينين كانا فوقك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئى وقد فرض
لانه لو كفى هذا المحمل لجاز ان يكون الشئ محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كلما اذا قلت كل واحد من الناس
مريدا بالناس افراد الغير المتناهية فانه يحمل على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشأ من لفظة الكل فان الشئ
يحمل المعنى على كثير صدقه على كثيرين على سبيل المواطاة هو هو والحمل فى المثال المضروب ليس لان الاطلاق اللفظى اورده المعنى
فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شئ اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين
الاطلاق اللفظى واردة المعنى وبين الحمل وقس المثال بهذا هؤلاء الناس فانه جزئى مع انه يحمل على كثيرين محصورين
بقول او لا يكون قولك كل واحد منهم كالداخل فى التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه يطلق
عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظ عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل
بجزئى يصدق على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس
وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى الحمل على واحد
من محصور ولا يكون كليا لكن ههنا ممنوع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست الا بالنسبة الى الافراد
الموجودة فى الخارج التى يجوز انحصارها فى عدد بل الى الافراد المتوهمة التى لا حصر لها نور فالحق الغاء انما تحقيقها لا لان
بل الشئ آخر ذكر لا يميل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركة لذاتها والدليل على ان الحركة غير مطلوبة بالذات
والشبهة انما نشأت من تخيل ان هذا فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك هو مستقيم لانه لا يقتضى لذاته الحركة وان ما ان يرجع
الا الحركة فيقال ان المتحرك لا يقتضى الحركة لذاتها نعم اول المسئلة والدليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى الطبيعة
لذاتها الطبيعة بل بتوسط شئ آخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر او بغاية اولية وهذا فرق جلى

فلا تغفل عنه والحق انه لا حاجة فى اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التردى والتوجه الى الغير فامتنع ان يكون مطلوبة
لذاتها نور وقد يوهن توقيف الحركة كما سلف بقولهم انهم مرحوا فى توقيف الحركة بان الحركة تحالف الفلك ان الكمال مطلوب بالذات
فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتوقيف الحركة انما يدل على انها كمال ليس مطلوبا
بالذات فالكمال الخارج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تباين سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر الكمالات
اذا حصل الشئ بها بالفعل لم يكن بعده باقيا مما تعلق به ذلك الكمال شئ بالقوة فان الشئ الاسود بالقوة اذا اصبح اسود بالفعل
سلب جملة الاسود شئ بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت صار الشئ بها بالفعل بعض ما تعلق به ذلك الكمال شئ بالقوة
والشئ فى ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل يقتضى ان يكون شئ آخر بالقوة ويكون ذلك الحركة متناهية اليه والحركة اذا حصلت
بالفعل يقتضى ان يكون شئ آخر بالقوة ويكون ذلك الحركة متناهية اليه فوجود الحركة متعلق بالقوتين قوة الباقى منها وقوة الامر
اليها فان كان مابه الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال ومابه الافتراض استيازها عن سائر الكمالات كل واحدة
من القوتين امكن ان يعرف الحركة لكل واحدة منهما فينتج ان يحمل القوة فى توقيفها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركة
كمال يحصل للجسم هو بالقوة فى شئ من ذلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة فى شئ من ذلك الكمال لكن
يستفتى من ذكر الاوساط وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها كمال اول للجسم هو بالقوة فى شئ آخر وحصوله للجسم من
انه بالقوة فى ذلك الشئ وبهذا القيد احتراز عن الصورة النوعية كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذى هو بالقوة فى الكمالات
الثانية كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوة اخرى فيها وفى كلامه ما يشير الى ان الحركة هى التى تتعلق
بالقوة الثانية وقيد الكمالات بالاولية ايضا لان القوة الاولى موجودة والثانية قوة محققة وتوقيف الحقيقة الخ حيث اولى نور
لانا فى الكلية جوزنا ان يكون المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئى وكلى والحق انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعميم
وكفى ان يقال ثبت ان حركة الفلك اراديه فالمقتضى منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية قد ذكر الوضع المقصود والشئ
الكلى والاول يطابق تعيين الثانى والعقد الى الوضع الكلى ليست عن تعقل والقوة الجسمانية ليست من شانها التعقل فيكون للفلك
نفس وجودة وهو المطلوب نور الراى الكلى لا يتبعث منه شئ لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية وانا شك ان المراد الكلى بنسبة الى سائر
الجزئيات على السوية فلا تختص منها سواد جزئى بالارادة الكلية فلابد من ارادة اخرى جزئية حتى كان الارادة الجزئية تتوقف
على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئى فكان ما يتبعث من الارادة الكلية ارادة وجزئية تتبعث من الشعور الكلى
شعور جزئى فقوله الراى الكلى لا يتبعث عنه شئ مخصوص دعوى كلية والمراد بالراى الكلى الارادة الكلية والشعور الكلى وباقى
كلامه الى قوله فانه لا تختص بجزئى مرئى آخر هو البرهان عليها وقوله الاسبب مختص اشارة الى كيفية انتجاب الجزئى
من الكلى فان الكلى اذا اختص بمصير جزئيا فانه ذا اريد بذل درهم مقابل هذا الدرهم لا يحصل الا بعد الشعور بهذا الدرهم
وارادة بذره فيه نظر لان المراد الكلى بذل الدرهم مطلقا وهو الشعور به كليا وبذل هذا الدرهم ان كان مشعورا به ارادة لان

ليس بجزئي فان تناول هذا الدرهم يمكن ان يقع على الخاص والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد التشخيص والتقرير الاشكال ان الحيوان الكلي
تناول الغذاء مطلقا كما اذا اراد اللحم او الخبز وهو اراده كلية وتناول اي غذاء اتجده فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الاراده
الكلية والجواب لانا نعلم ان صدور هذا الفعل الجزئي يجوز ذلك الاراده الكلية بل يحصل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث منه اراده جزئية
طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا بالسوال وهو ان تخيل الغذاء
جزئي للاقتصار في الاكتفاء بالاراده الكلية فانه لو وجد غذاء اخر مثله فربما تناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الاخر
لكونه بالنوع هو الذي تخيله فنقوم مقامه فيتعلق اراده اخرى جزئية واقول اذا رجعنا انفسنا لا نشك في انا اذا اشتهينا
غذاء ما كثيرا ما تخيل غذاء اخر مثله او فوقه تخيلا فتخيل الغذاء الجنسي لا يكفي في خروج الفعل فان الفعل بهذا يتناول
الفعل الجنسي وهو لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي قوله وكذلك في قطع المسافة بهذا التمثيل كيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي
والاراده الجزئية عن الاراده الكلية فانه مر الراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الاراده الكلية على وجود الاراده
الجزئية ولا فليس ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة قيد الفعل والزوم تحصيل الكل اول من المسافة ثم ثانيا
قطعة فاذا قطعها تخيل حينئذ آخر فاراد قطعه وكذا تتصل التخيلات والاراوات الجزئية بحسب الفعل المسافة وربما
يمثل ذلك بصاحب الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاءت مسافة خطوة اخرى وعلم حينئذ ان الشمع
بمنزلة التصور الكلي والاضاءة مسافات الخطوات بمنزلة التصورات الجزئية والسوال المذكور وارد على هذا الايضا فانه
تخيل الجزء من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله وبهذا استبنا وفانا ذا راد واحد راى فعل شخص فتعقله اولا حتى نزيده كما
تخيله ثم نوقعه وبهذه السلسلة في الانفعالات بالعكس فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم يتعقل فاذا التصور ذلك الفعل كليا
اراده كلية تنبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي بالبعض انواعه وهو التخيل ثم تنبعث من التخيل شوق من القوة
الشهوانية سواء الغضبية ثم اراده او كراهة من القوة العازمة ثم تنتهض القوة المحركة لتحريك العضل فينتج الفعل كما في بدل
هذا الدرهم على ذكر في النظر السابق فان بدل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية
قوله والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال
وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور قوله والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخيص الحركة
كما تعرف بل يلزم من ذلك فان متحركا واحدا كما يمكن ان يقصد عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة
فيكون الحركة في تلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة كلية وتقييد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية قوله
تم اورد المعارضة بهذا الكلام يوهم ان الاعتراضين المتقدمتين ليسا من قبيل المعارضة وليس كذلك فانهما استدلال
على ان العضل الجزئي لا يتوقف حصوله من ادراك جزئي واراده جزئية بان المدرك والمراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء
فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات الا لمخصص ورد على سبيل المعارضة ان العضل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي واراده جزئية

ما ذا وان الادراك الجزئي يقتضي نسبته الى آخره وما ذا ينافيه فانا نختار ان حركة فاعل المحركة من حيث هي الى آخره وانما نمنع
فان الاراده الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة وعلم مراد العجب من الامام انه بعد ايراد السوالين المتقدمين قال ثم ان وقعت
المساعدة على ان العضل الجزئي لا بد في حصوله من اراده جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الاراده الجزئية فانها امور حادثة
الى آخره وهذا تسليم للمدعي ومعارضة للدليل والمعارضة تسليم الدليل ودون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجة عن المعقول
المعقول وهذه المعارضة سوال لا يختص بالاراده الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التعاقب
والسابق انما يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة فلا والشارح فرض السوال في الحركات
الفلكية وهي على جواب ان كل حركة سابقة علة لاراده فحركة لا محالة ثم اذا وجدت الحركة لا محالة يكون علة الاراده حركة اخرى فهلم
جرا حتى تتسلسل الاراوات في النفس والحركات في الجسم اراده الحركة لا يكفي مع الحركة لاستحالة اراده ايجاد الموجود فلا بد من
التسلسل فقط والسابق بانفراده لا يكون علة للاحق بل بشرط معه تتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب لانا نراه صورة
التسلسل على سبيل التعاقب فلهذا زاد في الكلام وانت خبير بانه قوله ثم قال مع القول بالاراده الكلية فلم لا يجوز ان يعلم ان هذا
منافقة على الدليل المذكور وتقريره ان يقال بيان الاراده الكلي بالنسبة الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا تخصص لبعض الجزئيات
منها الا لمخصص لكن لا نسلم ان ذلك المخصص هو الاراده الجزئية لم لا يجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل وهو كما ان
نسبة الفعل الفعال الى الكل على السواء والتخصيص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام في هذه الاعتراضات
ترتيب البحث فان المنافقة لا يمكن ان يكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فاراد المنافقة بعد
يكون منافيا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز اجاب بان العلك مع الاراده الكلية علة قارة والعلة القارة يستحيل ان
يتخلف عنها المعلول لان الحركة ظاهر من شيء غير قار وهو الاراده الجزئية لا القابل باستعداده ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لانا
لا نسلم ان الدليل السابق قوله واما العقل آه فزاد لا داعي له في الجواب قوله ثم ذكر ان الواجب عليك ان تعلم ان كل حركة
اراده لا بد ان يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركات الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعورا بها كالخافق
الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما سيجيء في الخط السادس فان قيل الغاية اما هي
الغاية ليست منفعة انما هي من غير غاية اجاب بان في العبث ضررا خفيا من اللذة والراحة والنايم ينفعل لما التخيل لذة او راحة
ملائمة وصب فان قلت النوم حالة خفية تنافي التخيل اجاب بان النايم يتخيل لا سيما فيما بين النوم واليقظة
او في الشيء الضروري كالتنفس او فيما يصير ضروريا كما اذا راى في منامه شيئا فيترتب هذا آخر الكلام في الطبيعيات والله اعلم
بالحالات قوله الخط الرابع بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الاولى ورتبها على اربعة لان الفلسفة
الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الموجود والبحث فيها عما عن احوال تخصها لذاتها او عن احوال
تلحقها بالقياس الى معلولاتها والاول الخط الثاني والثاني من حيث لذاته الخ اما ان يكون البحث عنها من حيث انها

مبادی الوجود وهو الوقف الرابع او فقایات له وهو الوقف السادس او لا بعدا والاذلک وهو الوقف الخامس الذی یبحث فیه عن تقسیمه
فیضافی المعلومات عن الموجودات وهذا الاسم هذه الشئة الجلیلة فکانا توابع وانما المقاصد من هذه الالفاظ الاربعة
لا یقال الالهی لا یبحث عن احوال الموجودات فقط بل عن احوال جمیع الموجودات من حیث الوجود وکیف خصصته باحوال
الموجودات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلی من القسم الاعلی والمعظم بابه واشرفه ولهذا سمی باسم الکل وباب الامور العامة
فکما لقد تروا المهجور شغله بالعرض والشیخ فی هذا الکتاب لم یتعرض له تعویلا علی شهرته وبینا بین الاصحاب ان من تصدی
لافساد کتابه فقد تحصل علی ظرف منه نور فی الوجیه علة المراد من الوجود بها هو الوجود المطلق ومن علة الوجود علة الوجود
فان الموجود المطلق مقول بالتشکیک علی اشیاء ذوات بها لا تشتبع التفاوت فی نفس الماهیة واجزائها بل عارضا لها
فیکون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فیکون مفتقرا الیها معلولا لها فلهذا قال فی الوجود وعلته وانما قدم علی
اما اولا فلمقتضیة نفس اللفظ وثانیا فلان هذا اللفظ یبحث اولا عن الوجود بلا یا وفی الاحساس اولا وبالذات یقتضی الامر
والممکن وهو یبحث عن الوجود المطلق ثم یبحث عن الوجود المکن والوجود الواجب وهو یبحث عن الوجودات الخاصة
فیکون هذا اللفظ فی الوجیه المطلق والوجودات الخاصة هی التی هی علته والقایل ان یقول لانا ان الماهیة وجزئها
لا یتفاوتان ولم لا یجوز ان یکون حصول الماهیة وجزئها فی بعض الافراد اولی او اقدم او اکثر من حصولها فی بعض علی ان
من الناس من ذهب الی ان الاشتداد والضعف اختلاف فی نفس الماهیة بالکمال والنقص ولو کان هذا الجواب صحیحا
لکان عدم اللوازم الاربعة الاولی ایضا قد ذهب الیه ذاهب ولکن سلمنا ذلک لکن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا کان عرضیا یکون
مفتقرا الی الوجودات الخاصة وانما یلزم لو کان العروض الوجود للوجودات عروضا ضیاعیا عروض العرض للجوهر ولیس
کذلک بل عروض العرض العام للماهیات ولا یقتضی ذلک الا فقارا ولا المعلولیة فان العرض العام یتجرد مع الماهیة
فی الوجود وکیف یکون مفتقرا الیها وایضا انما یلزم ان یکون الوجود المطلق معلولا لو کان موجودا فی الخارج وهو ممنوع
ونقول ایة مطلق الوجیه لو کان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان یکون معلولا لها فی الخارج فیلزم ان یکون مشترکا
فی الخارج وجود خاص ووجود مطلق فیکون کل شئ موجودا بوجودین وانه محال وامان یکون معلولا لها فی العقل فلا یکون
تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة ولیس کذلک قال الامام المراد بالوجیه مطلق الوجیه
واما علة فلم لا یجوز ان یکون علة الکل وجوده حتی یکون علة الواجب فان لفظ الوجود مجملا
لا یقتضی الکلیة بل المراد علل الوجود الممکن فان هذا اللفظ یبحث عن مطلق الوجیه ثم عن علل الوجیه التی هی الفاعل
والغایة ثم بنسبة العلة الموجودة ومنتهی العلل فلهذا اللفظ یبحث عن مطلق الوجود وعن الوجود والممکن وللاجل فی
رجوع الضمیر الی الخاص بعد ذکر العام علی ما هو مشروح فی غیر هذا الفن وبهذا اقرب الی الحق نور یرید التنبیه وانما
وسم هذا الفصل بالتنبیه لان الحکم بان من الموجودات ما لا سبیل الحس قضیة قریبة الی الطبع سهلة الدرک یجب

ان لا یختلف فیها وایضا بنی وکلامی ان الطبیعة المشترکة موجودة ولا شک انها متحیزة فی سلک الیدیات وانما قدم هذا لانه اسبق
لا یعرف ان هذه الالفاظ فی الحکمة الالهیة الباحثة عن الموجودات الموجودة عن الاذهان والخارج فهو لم یکن جنسا موجودا
بجردة بجعل هذه العلوم الکلیة لکن وجود الموجودات یتوقف علی ابطال قول من زعم ان کل موجود محسوس فلهذا قدم ابطاله فقال
قد یغلب الی اوهام الناس تنبیهها علی ان هذا الحکم انما هو من قبل القوة الوهمیة التی تحکم علی غیر المحسوس باحکام المحسوسات
وهی فکر فالمراد بما فی حکم المحسوس المتخیلات والمتوهمات فان القوم الیعجم ان یشیروا فقالوا الاشیاء التی هی فی حکم المحسوسات فان قلت
المتخیل والمتوهم محسوسات بالحس الباطن فکیف یقال المراد بالمحسوس هنا الحس الظاهر قلنا قال فان کل محسوس بالحس الظاهر متخیل
فان شخص الانسان الذی یشاهده الاحوال وسند کر فی التنبیه الآتی انه لو کان کل موجود بحیث یدخل فی الوهم والحس فی الحس
بازاء الوهم دلیل علی ان المراد بالحس الظاهر وقوله فکیف نقیض لها انما یعقل لو کان عکس نقیضه لما لان عکس نقیضه ما لا یکون
محسوسا لا یکون موجودا وامان فرض وجوده ممتنع فلا دخل له فی مفهوم العکس وقوله لان المحسوس موصوف بکذا ووضع بکذا
وهو اما جسم او جسمانی توضیح الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسمانی لان کل موجود عندهم محسوس فکل محسوس اما جسم
او جسمانی فان لم یکن جسما او جسمانیا لا یکون موجودا عندهم لکن فی عبارته شئ وهو ان الجسمانی لا یوضع ولا یوضع فی ذاته فکیف
قسمه من المحسوس الذی له مکان ووضع فی ذاته علی ان الشیخ جعل تخصصه بالمکان والوضع بسبب ما هو فی الحقیقة ما هو فی الجسم
وهو الحال وضمیر فیه راجع الی ما وهو المحل ثم ان الشیخ استدل علی بطلانه وتقریره علی ما حکاه ما فی الکتاب ان القدر المشترک
بین الموجودات موجود فلا یخلو اما ان یکون محسوسا او لا والاول باطل لانه لو کان محسوسا لاختص بوضع معین او بین
فلم یکن مطابقا لما لیس کذلک الوضع المعین فلا یکون مشترکا فیه وقد فرضناه مشترکا فیه هذا خلف وفیه نظر لانا نمنع ان ما لا یکون
بوضع معین لزم ان یستلزم ذلک الوضع فلا نسلم الملازمة وان اراد به انه لا بد ان یتصف بذلک الوضع المعین فسلم لکنه لا نسلم ان ما لا یکون
وضعا معینا لم یطابق ما لیس کذلک الوضع وانما لا یکون مطابقا لو کان مع ذلک الوضع وانما هو ممنوع وایضا انما یلزم ان لو کان
بقدر لم یکن مشترکا معقولا علی کثیرین انما لم یکن مشترکا فی العقل فلا نسلم لزومه وانما یلزم ان لو کانت الطبیعة مختصة بذلک
الوضع فی العقل البته وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجیة وان عنی انه لم یشترک فی الخارج فسلم لکن لا یلزم منه ان لا یتصف
ان المختص بذلک الوضع فی الخارج اذا حصل فی العقل کان صورة کلیة منطبقة علی جمیع الافراد لو سلمناه لکن ما معنی قوله
وهو ان الطبیعة الکلیة اما ان یکون نفس الشخص المحسوس فی الخارج او جزءا منه ضرورة امتناع ان یکون خارجا عنه فان کان
نفس الشخص کانت ایضا محسوسة وان کانت جزءا یلزم ان لا یکون محمولا علی الشخص للتغایر فی الذات والوجود فامتنع
ان یکون جزءا الشخص وعلی تقدیر ان لا یکون محالا لم یتبین ان یکون محسوسة لان الاشتة الواردة الی المجموع المرکب الخارجی
یرد الی کل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبقت فی الحس فطبع صورة اجزائه فیه بالضرورة وقوله فانه من
هو کذا موجود فی الخارج والا فلا یکون هذه الاشخاص انما سافیه منع اذ لیس یلزم من عدم انتفاء المحمول فی الخارج انتفاء الحمل

وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية وان طبيعة لا داخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية الا ترى ان الانسان من حيث هو حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي الحيوانية والناطقية معا فان التجريد انما يعتبر بما يبقى بعد التجريد الى الفواشي وبما ستبانيان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو الطبيعة الانسانية من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة ما هيته فان بل ابها ليس نفيا لما تقدم بل اضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح ودالة على المقصود قوله واعترض بعض المعترضين لما كان الدليل الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وهو ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضتها في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج بشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة لاشتراك في العقل الطبيعة مع الاشتراك هي موجودة في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فيه على ان المعارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء من يد ورجل وحاجب وغيرها وتلك على العباد والوضع مختلفة والمقدار متباينة وذلك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه انا لا نسلم ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن للاعضاء اشتراك وهذا الجواب ان كان هو الحق في جواب المعارضة كما ذكر الشيخ لم يسلك هذه الطريقة بل ينبغي ان يتوخى منهجا آخر وضع منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة وهات الدليل عليها قوله تنبيه الشيخ في بيان ما قدمه من قوله من قال لا موجود الا المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس فيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبايعها الجوهرية وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس الموهوم اعتراف بالحس الوهم وهما غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي تزيين الحس المحسوس والوهم والموهوم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بطبايع المحسوسات من العشق والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست بمحسوسة بالحس والوهم فلهذا ميزنا بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول قوله ومنها حال القوي والعقد واعلم ان القول والعقد مشتركان في المورد وهو القول المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما الاولى فلان مطابقته هذا الذاك غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك فاعلية هذا وهذه ذاك لهذا فاعلية هذا والعوض يختلف باختلاف المحل بالقوة واما الثانية فان المطابقة مفاعلة لا تتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا والى الآخر ضمنا متعلقة بالناظر كما ذكر ذلك وبعرض ذلك القول بحسب كل واحد من النسبتين حال في القول بحسب نسبة الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون للامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذا المنسوب اليه في باب الفاعلية فاعل اذا

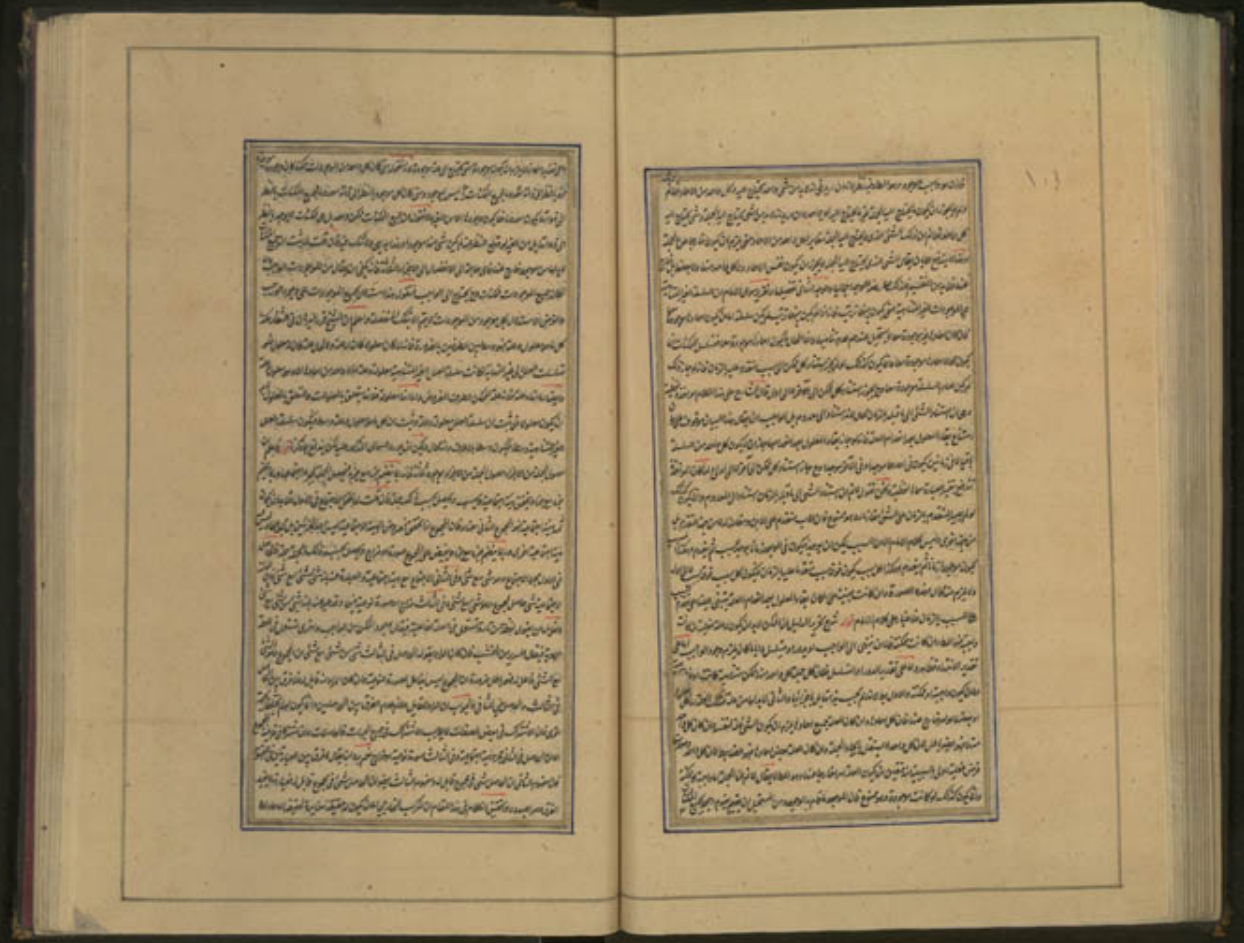
كان الامر الواقع حقا كان القول مطابقا وهو الحال الذي عرض القول بحسب نسبته الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بالنسبة الى الامر الواقع حقا لان ادراك ما يحفظ مدة الاعتبار مع الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وعلى القول بحسب نسبته الامر الواقع هو الصدق وذلك لان الامر الواقع لما كان مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه في باب الفاعلة فاعل فهو في محل المعارضة القول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا التنبيه انما يتبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث الحقيقة الكلية غير مشار اليه كيف لا يكون الموجود الذي هو متحقق بتمايز الحقايق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل عامي فانه يلزم من ان يكون الحقيقة غير مشار اليها ان لا يكون موجودا في الاعيان غير مشار اليها ان يكون متحققا في الحقايق غير مشار اليها وقال الشارح انه قياسه برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان فمن حيث حقيقته غير مشار اليه وصار الموجودات موجودة في الاعيان انتظم قياس على ما بينه الشكل الاول وتنتج ان الموجودات من حيث هي حقيقة غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان ما ثبت بالدليل السابق هو ان كل موجود حقيقته الكلية فمن حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا لا ينافي ان يكون محسوسا ومشخصا وجزئيا بعلة اخرى امتناع ان يكون الماهية كلية انما يلزم لو كان واجب الوجود ماهية كلية وهو احد الامرين واما امتناع الواجب لذاته والكلام بين الاستحقاق بيان اللزوم لانه لو كان الواجب ماهية ووجد منها فرد آخر والحد وكانت الجزئيات الباقية تشتمل فاما ان يكون ذلك لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا لما مر ان واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية ويكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة لكون تلك الجزئيات ممكنة لزم ان تكون الممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله يريد ان يشير الى العقل لما كان هذا النفي في الوجود وعلله وبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس او الادراك بحث عن علل الوجود فلكل شيء لما كان ماهية ووجود وهما متغايران فلم من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة لما هية الموجود وعلة الماهية لما ان يكون الماهية معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اثنتان لان العلة اما ان تكون خارجة عن الشيء او داخلة فيه والاولى الموضوع والثاني ان يكون علة ما بالقوة وتقويه وهي العلة الغائية او كونه علة للايجاد وبان يكون الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علل خارجة عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اختفت بهما ولم يجعل قسما برأسه والذين بين الحصر ان يقال العلة وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء لما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج وهو يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او لاجله وجوده وهو العلة الغائية او لا يكون كذلك وهو الشرط والآلات وعدم الموانع ثم انما جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية هي القابل للشيء او الجزء اذا كانت لامتناع بساطة الجزء والموضوع

والمادة ليسا من العلل الموجبة على ما هو المشهور حتى يجب عند صدور المعلول بحيث لا يتخلف والمراد بها
هو ما يكون موثرا في الوجود سواء كان بواسطة أو بغيره واسطة فان الصورة موثرة في الوجود لانها شريكة الفاعلية وكونها
من علل الماهية لا ينافي ذلك وكذلك الغاية موثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل
لا يكون الا متاثرا قوله والجنس والفصل فان كانا موجودين جواب لسوال مقدر وهو انه انحصر تم العلل في الخمسة والجنس
والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلل لانها محمولان على النوع والشيء من العلل
كذلك والا لكانا من العلل المتقدمة على النوع في الوجود فلم يتحدا معه بالوجود لكن هذا ينافي ما قدمه
من ان الجنس والفصل علل الماهية لانا نقول المراد بهما ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي
كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق واعلم ان العلل امامن حيث الخارج او من حيث العقل والعلل
بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وقد يشبههما
كل من المثلث اما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية فهو الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع التي
والفاعل وهو العقل الفعال والغاية وكانت فانما كانت العلل بالقياس الى الوجود واحدة لاجرم انحصر العلل في
ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية في الخارج على ما مر في المنطق قوله كالمثلث
لما مادة قد يقال ان يقول بسبب ان المثلث لما مادة والصورة الا انا نقول انه ليس لها علة مادية وعلة صورية فان العلة المادية
هي ما يكون الشيء معه بالقوة والسطح المثلث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل الاضلاع الثلث المثلث كذلك
وهذا السوال لم يرد على الشيخ لان كلامه في العلل الجواهر فالعلة المادية والصورية لا يكونان الا من الجواهر والمذكور في المتن
لم يذكر الموضوع منها وانما الشارح فعلم ان مراد الشيخ بالعلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر او علل
الاعراض وح لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود
كانا شبيهين لانهما جزءان حقيقيان قوله ولما اقتصر على الفاعل والغاية كان سايغا ان يقول المكان علل الوجود وشاهد عليه كلام
الشيخ الاتي قال لان المتحصوده يتم بدون الموضع فان كلامه في الجواهر وهذا اورد لفظة قد لتذكير بعض علل الوجود
وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما المادة من العلل الجواهر
في الاربع لا نزاع عليها على ان قوله كان للبعضية لم يفد الا تحقق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس
كذلك عليس هنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان لما اورد الشيخ
هذا البحث بعينه في المنطق فاعاده هنا كانه تكرار خال عن الفايدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين
علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد بالتفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سايار العلل اي
علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج فان قلت قوله بين علل يعتبر الهيا في تحقق ذاتها في الخارج والعقل للمادة والصورة

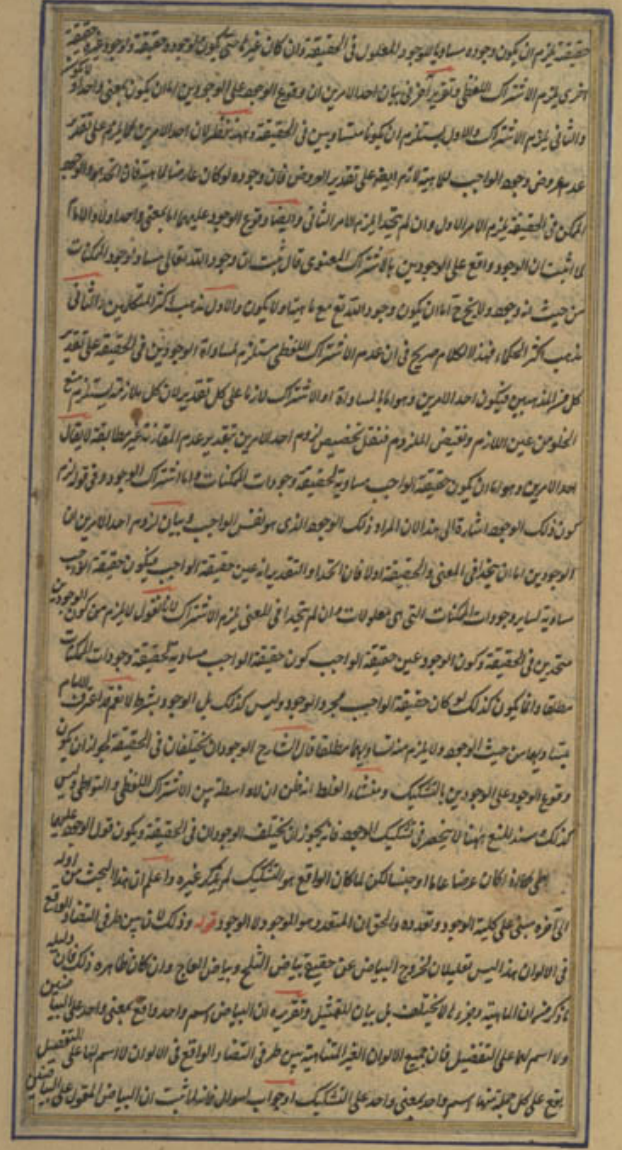
بكلا مرتاني قولنا في المتن ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل
فالجواب ان الغرض هنا ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج وما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل
في الخارج نعم المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فتى حصل جميع اجزايها في العقل حصلت في العقل وتى
وجدت في العقل فجايز من وجود ذلك الاجزاء والعاني العقل ما لا يلزم فان الماهية اذا فرضنا مستقيمة من اجزاء لم تتحقق في العقل
جميع ذلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا يلزم من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحايط لا يلزم ان يتصور الاساس
والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة والثاني فانه لا يجوز ان يفرض اجزاء الماهية في العقل ولم يوجد الماهية في العقل لان ما تحقق في
العقل تعقل اما الماهية المركبة فانها اذا تحققت في العقل بالجملة تحقق اجزاءها وذلك بين لا حاجة به الى تصور الاجزاء الخارجية بل
الى صورة الماهية المركبة وانما لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصول لانا بينا فيما سلف من ذلك في المنطق قوله
العلة الموجدة كما شئ الذي دل على ما حصر علل الوجود في قسمين الفاعل والغاية اراد بالبحث عنها ههنا ان العلة الموجدة لكل من
علة البعض اجزايه فانه لو وقع كل واحد من الاجزاء بدون تلك العلة لم يجتمع مجموع اجزايه اعني ذلك المركب الهيا وقد فرضنا كذلك
هذا ثم لا يبان يكون علة الصورة لانها اجزاء المركب وذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو اوجد الصورة كانت تلك الصورة
غير محتاجة منها بل من علة اخرى موجودة فلم تحتج الصورة ح الا الى وجود الماهية ايضا اعلم انا بينا فيما سلف ان المادة والصورة
تلك العلة فكذلك كانت علة للمركب بهذا المعنى والمقول وهي علة للجمع بينهما وليست ضرورة ان الجمع امر اعتباري فح يحتاج الى العلة
فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج قوله والعلة الغائية التي يجلبها الشيء العلة الغائية لها
وجود في ماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب وجود المعلول لفاعل ان كانت من الغايات الحادثة كما الاول فان الفاعل
انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلو لا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة قصيرة فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية التي هي الغرض
واما الثاني فان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلو لا ان حصول ذلك الغرض معلول لذلك الفعل لما كان
ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل ان كان علة لوجود الغاية لانه ليس علة لعليته الغاية ولا العكس اما انه ليس علة لعليته فلان الغاية
انما تكون علة لفاعلية الشيء آخر وموظاهر واما حينئذ ان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فقد كانت علية الغاية معللة
بفاعلية الفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت
علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية
لكن المنع الاول لا ينفع فيه واما ان الفاعل ليس علة لها فان معنى الغاية انها توجد في الفاعل فلو كان علة لزم ان
يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية تشئ قسما الاشياء وموجود وذلك
ان اعتبر تشيئها غير وجودها فمعدوم وقد اخفق في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفا حيث قال الغاية تتعرض للشيء
وتعرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر والامر فالعلة الغائية لها

حقيقة وشيئية واما وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا
بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود
فان من مذهبهم ان الموجب فاعل للفعل وغايته وانا ابهم اشرح ذلك لم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال
غاية مقارنة لوجوده وهذا لاجل ان الموجب المفهوم من ان يكون فاعلا اوغيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المسببات هي الفواعل
حتى يثبت ذلك على انهم قالوا غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل يايوجد متاخرة عنه فلا يكون وجود الغاية
في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل يشارك هو الغاية بعينها
بل علية الغاية اقوى بماهيتها الفاعلية الفاعل علة لوجوده والغاية علة لوجوده فيكون ماهية الغاية علة لوجوده لكن لا مطلقا
بل على بعض الوجوه فان ماهية الغاية اقوى علة للفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت
علة لنفس الفاعل لزم الدور وضرورة تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انها محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل
لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة والدور بينا واعترض عليه تارة
بان لهم قاعدتين متنافيتين احديهما ان الافعال الطبايع غايات فلو اوالنار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي
والثانية ان الغاية علة بماهيتها العلية الفاعلية وذلك لان ماهية غاية مقابلة لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لو كان كذلك
والا في الخارج تتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلول فحينئذ يلزم تعليل الموجود بالمعدوم والمطلوب
بالتزام ان لها شعورا اقتضاء غايتها في الباب لان شعورا ضعيف واليه اشار بقوله وشعورا لها به ومنهم من نفى
هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النحل يحرك الى جهة بعض الذكور
في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا سيل عرق بعض الاشجار الى صوب الماء في الانهار والخرافها في صعودها
عن الجدار الجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا واوردا كا قوله ان كانت علة اولى نفى علة لكل وجود والعلة
الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى العلل الثلاث فهي غير الثالث
واما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة ذي صورة معلول وعلة مركب
يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون
واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة
للمادة على الاطلاق والا لكانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الامع الصورة لما يقال ذكر
في مثاله السرير لانك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقترن بصورة السرير فانها تقبل هذا تمثيل على سبيل الاتساع
والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود
واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلاث تعين ان يكون علة فاعلية لكل موجود مباين على الوجوه واذا كذلك يكون علة

تتحقق المادة والصورة اللتين هما جاعلتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة في قوله والعلة حقيقة كل وجود والماهية المركبة وعلة الماهية المركبة
والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة في الوجود قوله تنبيه كل موجود اذا التفت اليه لم يشاركه علة الوجود الا باثبات
واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصول والثانية في بيان احتياجه الى المرجح
وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الآتية هذا بيان ترتيب البحث قوله ماحقه في نفسه الامكان فظهر من هذا الكلام
ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره وبيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يصح ان يكون موجودا او ان يكون موجودا
فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من مقتضى ذاته
ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مسلم لان الممكن لا يقتضي به الا ما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم
محل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لا بد له من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل الاتفاق اجاب
الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية
فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وانه محال في بداية بديهة العقل فلا استدراك فالاولى
لان اشارة الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير وبيانه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى الآتية
والترجيح بلا مرجح والاستدراك في الثاني الى البرهان لانه بدهي الاستحالة وفي هذا التوجيه بعد فظاهر فانه ان عنى بذلك ان مفهوم
قوله ليس بصير موجودا من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو من السطلان بضرورة اعتبار الغير في
المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى به ان الاول يستلزم الثاني فالسوال عليه لان في ايراد الملازم
بمستدركا كان وكذا الكلام في قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى الاستحالة الترجيح بلا مرجح فان
معنى ذلك القول ليس الان ذات الممكن لا تقتضي وجوده والعدم معا وهذا بين بديهي على استحالة الترجيح بلا مرجح وهو بين
لا سترة به والاولى ان يقال العصمة لما كانت بديهية كان فيما افاده ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهوم
وحمله عليه ايضا هاهنا قوله وتقدير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير اي لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده
فذلك الغير ان كان ممكنا فهو يحتاج الى شيء آخر فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل وتسلسل اوتسلسل في
ان انتهى الى الواجب فذاك والا ان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل
فاخر الانفصال لا بد ان يكون ثلاثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها جوزا لعلمه ان تسلسل فذاك الى غير النهاية وحذف الجزئي
الاخيرين اما الاول فلانه نقض المطلوب واما الثاني فلانه من البطلان وبسبب ذكر هذا هو السبب في حذف جزئي
المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي الفصل الاول يليه بوجه تفصيلي
وهذا ساشرحه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن يحتاج الى موجد آخر فاما ان يدور شيء من
السلسلة الى نفسه تلك وكل واحد من احاده وما يحتاج اليه المجملة وكل واحد يكون مغايرا للبقية والا احتاج الى موجد آخر فيكون بعض



وهو الوجوب وبين ماهيته الامتياز الذي هو المتعين للزوم والعروض على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشارح فواضح فانه على هذا القيد يفيض الى وجود تسعة اشياء متلازمين بالملزوم والعروض لانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه قوله اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا العلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشيء الما له ذو وجود فما هو غير الوجود يجوز ان يكون سببا لصفة ويجوز ان يكون صفة تسبيا لصفة اخرى لكن لا يجوز ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود والشيء يتقدم بالوجود وعلى الوجود وهذا متنبه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون منه موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته فان قلت ما ذكرت في غير الوجودات لما في الوجبة فان الوجود لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وذلك محال فنقول لانا نم انه محال فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بتقدم الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده وانت تسلم في استحالة وتقول لمزيد الايضاح كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجبا لانسانيته او لانسان او لا ان يكون موجودا لسبب شيء من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لكونه انسانا لكان كونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وبعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجوب بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا فانا انما نكون وجود الوكان موجودا انه موجود وهو محال فالجواب ان الوجوب انما يكون موجبا الا بوجوب آخر قبل نفسه فمعنى قولنا الوجود موجب انه موجود الا ان الموجود موجب بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجوب متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الموجد انما يكون موجبا بالوجوب والوجوب موجب بنفسه كما ان الزنا في تقدم وتاخر يجب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام مختلفة بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بعضها لبعض بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فعلى كان بهذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرح الامام في البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسئلة موقوفة على مقدمتين احداهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ صرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين فالموضع اللائق بالبحث فيها هناك لا ههنا قوله والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الموجودات يعني لا يجوز ان يكون وجود الواجب مساويا لوجود الممكنات من حيث انه وجود ان وجود الواجب عارض لماهيته كما ان وجودات الممكنات كذلك وبحث ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا لوجودات المعلول او لا وقوع الوجود على الوجود الواجب على الوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة او جود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين



حقيقة يلزم ان يكون وجوده مساويا لوجود المعلول في الحقيقة وان كان غيرها فاما ان يكون الوجود وجوده حقيقة او وجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي فتقرير اخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا والثاني يلزم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وانت تعلم ان احد الامرين لا يلزم على التقدير عدم عروض وجود الواجب لماهيته قائم البحث على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لماهيته فان اتحد مع الوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحد يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا والاول يدل على ثبوت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود ولا يخرج اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته لا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فنقول الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما لمساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملازم تحقيقا يستلزم ما يخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فنقول تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابقة لما قال احد الامرين وهو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية للحقيقة وجودات الممكنات او الاشتراك اللفظي في قولنا يلزم كون ذلك الوجود اشارة الى هذا ان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب وبيان لزوم احد الامرين انا الوجودين اما ان يختلفا في المعنى او الحقيقة او لا فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب يكون حقيقة الوجوب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لا نقول اللازم من كون الوجودين مختلفين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا والا فلا يكون كذلك لجواز كون حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا تقوم الاعراض بها وبهذا من حيث الوجود ولا يلزم منه انها وجود مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطي وليس كذلك سند المنع ههنا لا يتحصر في التشكيك لاحتمال ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الواضع على الحقائق ان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم نذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اول الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والمتحقق المتعدد هو الموجود لا الوجود قوله وذلك لان بين طرفي التضاد والواقع في الالوان هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن حقيقة بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله قد ذكر فيما سبق بل هو تعليل لما ذكره من ان الماهية لا تختلف بل بيان للتفصيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين والاسم الدال على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتشابهة بين طرفي التضاد والواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب السؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين

ليس طبيعة نوعية ولا طبيعة جنسية حتى ان الباحثين ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان نوعين متغايرين ويكان متباينا
يقول كل نوع منه كما اسم بإزائه كالانسان والفرس وغيرذلك فلو كان نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل
قلنا جاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها
اسم قوله والجواب قد فرغنا تمام وهو انا لا نسلم ان الوجود من حيث هو لم يتقض المعروض فلا عوض لا يحتاج وجود
الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا بالوجود الممكن وهو ممنوع
بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته الاعوض ووجود الممكن يقتضي العوض
كالماني النور والحرارة يسخن المساوات لكنه لا يحتاج وجهه الواجب الى سبب عدم العوض بل يلزم فيه عدم سبب العوض
وهذا كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم شنع واشار الى ان الحق ما ذكرناه اولا ولكن ان يقال
سبب ان اللاعوض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في حقيقته الى سبب
عدمي ومحال ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية قوله والجواب ان الحقيقة توجد ان يقال ان اراد بقوله وجوده
معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقة فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فسلم لكن لا يلزم منه الاغايرة
المطلق لحقيقة لاغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول منها الوجود هو الكون وتخصيصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص
الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود هو الكون فان الكون
ليس هي الكون الخاص رح يكون قولنا الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فمقول لانسلم ان تخصيص الوجود
الى المحل انما يكون كذلك لو لم يكن الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان الواجب وجود خاص قائم بذاته والممكن قائم
ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ صرح فيما بعد بان الوجود مفهوم الواجب عارض لماهيته قوله
قوله لم يكن حقيقة الواجب تقرير ان حقيقة الواجب لو كان نفس الوجود وهي علة لكن كانت علة الممكنات اما ان يكون
مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون مبدءا من العلة فيلزم ان يكون مبدأ
الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الموجودات مبادي الممكنات وهو محال قوله ومنها انهم انفقوا على ان الوجود الخاص
عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف وصورة القياس ان يقال
لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق والتالي مثله قوله ثم نمنع ان عرض على قول الشيخ
قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح
فعلى هذا الامام له معنى لتقدم العلة بالوجود لا تاثير له وح يكون معنى التالي انها موثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة
اخرى واجاب بانا لا نسلم ان معنى المتقدم هو التاثير بل امر مغاير له فان المتقدم شرط التاثير والشرط مغاير للمشروط ولان سلمنا
ان المتقدم هو التاثير لكن الدليل تام لان الماهية لا تتصور موثرة الا اذا كانت في الاعيان فكر نافي الاعيان شرط التاثير

في الوجود وكونها في الاعيان يكون كونها في الاعيان شرطا فكيف نفاها في الوجود في الاعيان وهو محال قوله لا نسلم ان المتقدم
استشعر في قول الشيخ ان علة متقدمة على المعلول فقال ان اردتم بتقدم الوجود ان علة موثرة فيه فلم قلتم ان العلة اذا كانت
موثرة الا بعد وجوده وهذا بعينه اعاده التالي لان معناه ان الماهية لا تكون موثرة في الوجود الا عند ما يكون موجودا والوجود
ان علة الماهية علة لوجوبها فغلب بالوجود وان اردتم معنى آخر فليتبين وقال الشارح المحقق بعد التصوير رد على هذا الوجه
كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال لم نعلم بالضرورة انه اضروري او التاثير لانه شرط بالتقدم فلا
من بيان ذلك الا مغايرة لو سلمنا ان كان هذا القول حشوا الا فايدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو انها تتميز
معنى بوجود والتقدم المذكور مع كونه من المتقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا تكون موثرة في الوجود الا بعد الوجود
والمتقدم ان الماهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمتقدم على ان الامام لم يقل ان التالي سواعاد المتقدم بعبارة اخرى بل
قرر العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعاد التالي بعبارة اخرى فاين هذا من ذلك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي
هو الترتب العقلي فان العقل يلزم بان العلة اذا بان توجد اولا وبالذات ثم يصدر عنها شئ وحاصل سوال الامام منع المقدمة
وهو انا لا نسلم ان الماهية لو كانت علة لوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان لها تاثير ما في وجوده متاخرا عنها
وهو ممنوع بل تاثيرها بنفسها وجوابه ما بينا سابقا من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجه لان يكون موثرا في الوجود وشرط
الوجود والعلم به ضروري قوله واذا كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكر وتقسيمين تفصيلي ومنع المقدمة اجمالي
وذلك بوجهين احدهما الوضع ما ذكروه من ان الماهية علة قابلة للوجود يوجب تقدم العلة بالوجود وهو اللازم باطل بالجواب
ان مدير يقول الماهية الممكنة قابلة للوجود وانها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي فقوله
ان الماهية يتحقق في العقل اولا ثم تعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما يكون قابلة
في الخارج لو كان للماهية وجود للوجود وجود مستقر وكان في انفصال الجسم بالبياض هو ممنوع بهذه غاية توجيه الكلام في هذه المقدمة
الذي لا يقتضي ما ذكر الشيخ من انه ماهية الشيء يجوز ان يكون علة لحصة خاص من ذلك الماهية لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك الحصة
بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة فلم قلت انه لم يكن العلة الا الماهية
كذا لا يكون مع الوجود فان معدوما يلزم ان يكون - الماهية موثرة في حال عدمها فمقول لا يلزم من عدم التشابه الوجود
في العلية تشابه العدم بل العلة الماهية من حيث هي هي فقوله ولا يلزم من تاثيرها كذلك كونها معدومة مناقشة في المثال لا في هذا السوال فالجواب
واجاب بان المراد من علة الماهية من حيث هي ليس ان الوجود داخل في علتيتها بل المراد ان الماهية علة في الوجود وبين العقلي
والخارجي فلا يعتبر في علتيتها احد الوجودين على التعيين كالاقسام يقتضي ان الاربعة فان الاربعة حقيقة له سواء في العقل
او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احد هما صريحا فانا نعلم بالضرورة انما ما تحقق في العقل او في الخارج ليستحيل التقضي
ان الماهية تقتضي شيئا ما بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما وهو اقتضاء الماهية

قوله اشارة واجب الوجود التعين واجب الوجود متعين والا لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود
علم ان متعين لم يكن علة لغيره اكثر المتقدمات فيه مستدركة ذلك اضح ثم ان تعينه ما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول
لا يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فاينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين ويلزم التحذير
فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود التعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود ما لا يكون لازما لتعينه
او عارضا او معروضا له او ملزوما او الكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره لكان واجب الوجود
محتاجا في نفسه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود التعين معلولا لغيره وهذا لا حاجة له الى الدليل ولو استدل
بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان ذلك المقدمة مستدركة في البيان او يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود
بل لغيره لكان معه واجب الوجود ما لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما او الكل محال ثم لو برهن على هذا الاستثناء
فقول الشارح والكل صحيح بعيد عن التقريب اذ التقريب ان يقال ايما ما كان يلزم ان يكون الواجب الوجود التعين معلولا
لغيره وكذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود ولازما لماهية غيره او صفته وذلك محال لا يناسب
التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة مواضع آخرها والا وثانيا يقتضي ان القسم الثالث
يقتضي كون واجب الوجود التعين معلولا لعلة جعلته متعينا وان طبيعة الوجود الواجب تختصص بغير ذلك التعين فرض
ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا فلان القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون الوجود
معلولا لغيره فلو احتاج تلك المقدمة الى الاستدلال لكيف صارت في هذا المواضع بينة حقيقتها والصواب ان يقال
اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغيره واجب الوجود بدليلين احدهما ان يستلزم كون واجب الوجود التعين
معلولا لغيره وهو محال والثاني انه لو كان التعين لغيره واجب الوجود لكان معنى الوجود لازما لتعينه او عارضا او معروضا
او ملزوما والكل محال فرجع حينئذ الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما هي تكون
دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من كلام قلم الشيخ او ان تضحح وما يدل على ذلك ولا زمه اقتصار الشيخ في موضع
من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التعارض والتلازم منها ما قال في تلخيصه الدليل الواجب
مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته ومعقولا ان يكون مقصودا عليه لذات ذلك المعنى او علة مقتضية لذلك
الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولازما لانسان او لا يكون فان كان لازما
هو هذا فالانسانية تقتضي ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فرضت الانسانية ان يكون هذا بل انما وجد هذا للانسان
غيره للانسانية تقتضي ان يكون فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانه ان كانت علة لجعل تقتضي هذا المعين يستحيل ان تكون
تلك الحقيقة لغيره فتكون تلك الحقيقة كيف ما كانت لا هذا او ان كان تحقق هذا المعين لا من ذاته بل من غيره فانا
لانا هذا المعين فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا فان حقيقة واجب الوجود لو

هو احد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو صحيح كما ذكرناه ونقول في بيان استحالة اقسام الاربعة في الدليل الثاني على
مذهب الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية او
صفته فيكون وجوده معلولا لماهيته او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض
والبديهة ايضا فهو اولى ان يكون لعلة واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة
ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود تخصصا تخصيصه ان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين على علة
لخصوصة ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كالكلام في ذلك التعين ان محله تخصصا واما اذا
كان التعين لازما للوجود والواجب وهو باقي الاقسام فهو محال لان التعين ح يكون معلولا للوجود الواجب والمفروض خلافه
والشيخ بعد هذا الكلام الشارح ليتضح ما بقي فيرين الخلل فقوله واعلم انه يتبين ان اللزوم لا يتحقق الى آخره بيان لنسبة مقدمة
الغائبة ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وتوجه على ما قال ان اللزوم ما يتحقق
اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا يجاز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود والواجب
معلولا لغيره والا لكان الوجود والواجب علة للتعين لانا نقسم الاول فنقول ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين
والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفته من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لماهيته او لصفته من صفاته وقد
تقرر في المقدمة الثانية ان بقية ان محال لكنه قرر ذلك بانا بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم او غيره مغايرة او
معلولا لهما وهما معلولان وبانه يكون الوجود والواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير ان
لا يكونا معلولين وبانه يكون الوجود والواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير ان
يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود
الواجب معلولا للغير وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقريب فيه لما حاول بيان المقدمة وهي انه يلزم من
كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب ماهية او صفته وهذا لا يناسب ما يستحيل كون الوجود والواجب
معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه والوجه الثاني ان الاثبات فيما سبق هو ان التلازم من الطرفين يستدعي علية
احدهما او كونهما معلولين لعلة واحدة والمقدمة ههنا ليست الا ان الوجود الواجب للتعين مطلقا لانه لازم مساو
ولكن ان يقال الدليل المذكور تم قائم في مطلق الملزوم فانه لو لم يكن احد هما من الملزوم واللازم علة للآخر لم يكونا
معلولي علة لم يكن الشيء منهما محتاجا في الوجود والى الآخر فكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما تلازم اصلا
لكن هذا الدليل لو صح دل على انتفاء حال اللازم والملزوم في علة احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث او على علية
احدهما للآخر او على مساواة اللازم او على مساواة اللازم فلا وليست الشرطية الواردة بين الملزوم وغيره والا لزم غيره فقيد المعلول
بالمساواة والداخل في الشيء منهما في الاستدلال فنقول شرط في الملزوم احد الامور الاربعة ان الشرط ما علية احدهما او معلولية

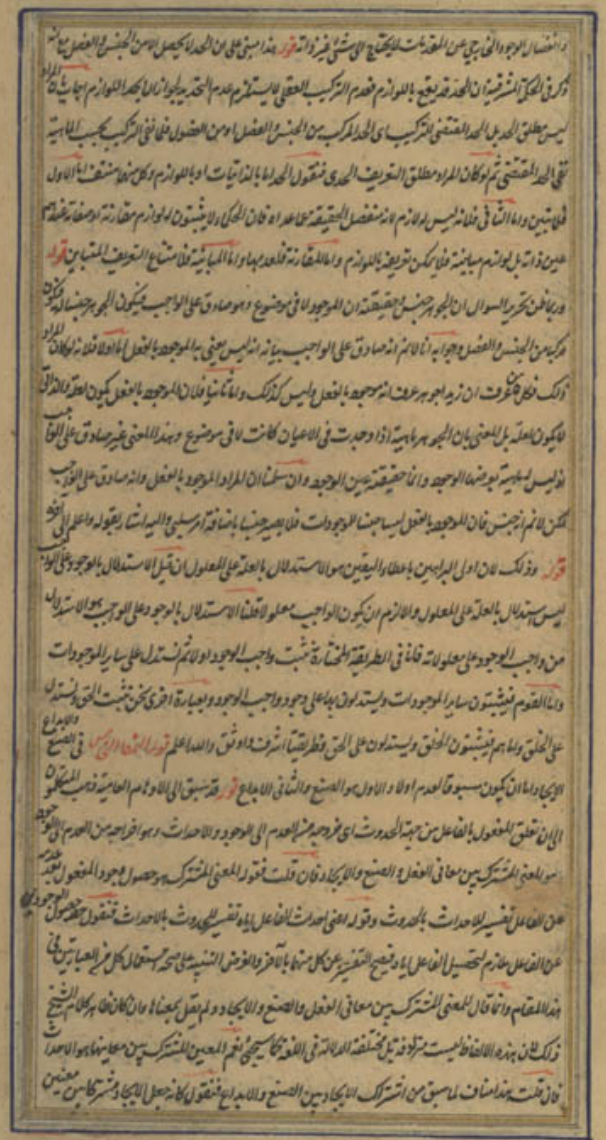
في تعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان كل بسيطين تيسر كان في سلب ما عدا احدهما عنهما مع عدم الكثرة في تمام نفسه فليما يجاب ان الوجوب للتعين سلبي لكن لا يلزم ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فانا لا نسلم ان المراد من الوجوب او التعين وجوده الا لزامي والجواب بان اللازم السلبي عدم عروض ما فيه محض تكليف يوهن قوله ما ذكرتم دفعت خيشوم السؤال الاول فانه يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تبديل الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا لان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا كثرت في الخارج فلا بد اما ان يكون تكثرها لذاتها او بسبب حال والاول محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تكثف اولا امور غير متناهية بالفعل والثاني يستدعي تعينات يكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود هو الطبيعة اوهي مع امر آخر والاول محال والا لم يصح عليها التعدد ولانا لو تعددت لكن موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال بالضرورة قوله لان التعينات الاشخاص الخ تكثف ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء الى هي في ذاتها حتى فان كل تعين هو بهويته مغاير لتعين آخر فانا لو اشتركت في شيء لم يكن تعينات قوله ولو كان التعين بالفرض الخ هذا الجواب على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال يجب ان التعين والوجود امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية يصح ان يكون نفس الامور موجودة كما يقال انسان حيوان ناطق ثبت الماهيات عدمي فيها لا على جواز ان يكون عارضا او لازما لا يقال المراد بالعدم المحض انه بعد وصفي الخارج والعدم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا او لازما فانا نقول كل ماهية يتميز بها سلب انسياء اخر وعرضنا سلب بعض احوالها الفارقة قد لا تشك ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان التعارض يقف على احتياجهما الى العلة واذا كان عدميين فكيف يحتاجان الى العلة قوله الواجب مساوي الممكنات هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشتركا مع الموجودات في الوجود ومخالفا في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز روح ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين هذا خلف وسقط الامر بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا والعود المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت الى الات اجاب الشارح بانا لا نسلم توقف التركيب من ما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود الخ حاصله من سائر الوجودات لجزء من عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة فانه امر واحد الذات بسيط بحقيقته بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض للماهية وكلامه منع لزوم التركيب بهذا الوجه لا الى انه لازم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتا

ثم ان ما يقال ان لم يكن ما به الامتياز ذاتا فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب موجودا بالعرض وهو محال على ما سلكم واجاب بمنع ذلك لانا لم نسلم انه لو لم يكن ما به الامتياز ذاتا فانه لا يلزم ان يكون الواجب موجودا بالعرض لجواز ان يكون ما به الامتياز امرا عدميا والعدمي لا يحتاج الى العلة فلا يكون الواجب موجودا بالعرض وهذا الجواب لا يدفع النقض على اصل الدليل وعن الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي فلا يتجرد وانا اوردنا هذا النقض على توجيه الدليل ثم تعقب الجواب بان تعين الوجود الخ ليس بمغاير تعينا يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود ليس بطبيعة نوعية اشارة الى ان الجواب المحكي هو على الوجه الاول من سؤال عدم تغاير ما به الاشتراك وما به الامتياز في الواجب بخلاف الممكنات قال الشارح الوجود الخاص في الخارج من ماهية الواجب انما يجرد الوجود او مع شيء آخر وهو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود الخاص فلا تعدد ولا تعين ليس بطبيعة نوعية اشارة الى ان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا لما في المفهوم الآتي عند قوله فان قلت يجب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب متحقق في واحد فيجوز الكلام في تلك الطبيعة النوعية فنقول قد سبق ان الوجود ليس بماهية تكميلية هو الجزء الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله فان قلت اعلم ان الطبيعة النوعية لا يكون لها تعين لذاتها لما ثبت او لكن فان لازمة لا يكون نوعيا منحصرا في شخص وان لم يكن لازما لكن ان يتعدد فتعدد اشخاصها لكان لها تعين وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا تختلف او تختلف لا بشيء يقبل تأثير الفاعل وهو المادة سواء كان مبدأ قابليا كالهيولى في الصور الجسمية او موضوعا لها في السواد والمقدار او مستفادا كالقابل في التعين يجب تعددها لان الاعداد وقوله الى يسببها اي عوارض المادة فان المتفقة النوعية قد توجد في مواد متعددة فان عوارض المادة تقتضي تعدد الاشخاص وقوله فان قلت يرد عليه ما ذكرتم من ان الطبيعة النوعية لا تختلف الا بشيء يقبل تأثير الفاعل ولا شك ان المادة من هذا القبيل فلم لا يجوز ان يكون تعدد الاشخاص لاختلاف المادة وقوله لا نسلم ان المادة من هذا القبيل بيانه ان المادة لو كانت كذلك لكان التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون التأثير عدميا كما في الاعدام المضافة الى العلة فان الشخص من النوع يحتاج في عدمه الى عدم علته وعدم علته الى عدم علة علته وهكذا الى ان ينتهي الى علة لا يتصور عدمها وهي علة الواجب فيكون عدم الشخص من النوع واجبا بالغير فيكون ممكنا وقوله لم لا يجوز ان يكون التأثير عدميا الخ اشارة الى ان التأثير العدمي لا يستلزم التعدد وقوله لا نسلم ان التأثير العدمي لا يستلزم التعدد الخ اشارة الى ان التأثير العدمي يستلزم التعدد وقوله لم لا يجوز ان يكون التأثير عدميا الخ اشارة الى ان التأثير العدمي لا يستلزم التعدد وقوله لا نسلم ان التأثير العدمي لا يستلزم التعدد الخ اشارة الى ان التأثير العدمي يستلزم التعدد

عاضا الى الجزء ثم نقل غير مطابق على ان هذا التقسيم غير خلاف في الاحتجاج وهو ظاهر **قوله** وما الذي يقبل الكثرة لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ذلك الى كثرة اخرى قابل **اقول** اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان كثرة المادة واختلافها انما هو ليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان نوعها الموقوف على وجودها بحسب الصورة متقدما على اشخاصه الميسرة بحسب ثبات الميسرة فلا في الجواب ان كثرة المادة بحسب كثرة الصورة وكثرتها ليس لكثرة المادة بل المادة واحدة فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان لكان لو لا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل انما يستلزم شيئا كافيا في المقصودين **قوله** واما دقيقة بحسب قوله ان التعين ليس زائدا على الامر المتعين معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا كثرت وهذه نظير الجواب الذي ذكر في قولهم التعين لا يكون الذات معقولة على كثرة تحقا اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن يتحصر في شخص لما لان السبب اذا كان فيضانه تحقا في المعقول والوحدة القابل تحقا في الاذهان قيل الذات اذا لم يكن معقولة على كثرة لم يتكثر في الماهية فان ماهيتها تحقا نفسها بالحقيقة كسائر الماهيات فيكون ماهية متعينة ممتازة بنفسها لا يحتاج الى شيء آخر يتعينها هو ذاتها المتحققة بالحقيقة كسائر الماهيات تحقا ان التعينات موجودة في الخارج والمتعين الاذا تها وبهذا الكلام انما تم لو كانت سبب التعين قطع المشاركة **قوله** لوجب بها وكان الواحد او كل واحد منها قبل واجب الوجود بعد الاول وفيه نظر لان المراد بالقبلية ما هو الزمانية فلا نسلم الملازمة فان من المجردين يتقدم الواجب عن امور لم يتقدم عليها بالزمان وانما القبلية الذاتية بمعنى ان كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح محمد على المتقدم الزماني حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اي لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فلا يمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من الحاضر او في بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء يتقدم بالزمان على المركب ضرورة ان الاجزاء الاخير موجود بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له صورة نوعية او مزاج ومعلوم بالزمان جيب بانه نقض المركب من العناصر بركب شيء مما قرر لان السوال ان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد بالقبلية القبلية الذاتية وانما رد الشارح فذاك لانهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات اولا نسلم ولم يكن ههنا موضع رد وفيه **قوله** والانقسام قد يكون بالقوة الانقسام الى ممكنة ما تقسم وفي بيان الحصر وجوه فان الاقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج او لا ان كان بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة اي حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم تنقسم الى الهيولى وهي معنى والصورة وهي معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء التي توجد

عدم الكل وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاصلي وعلى الوجه الثاني في الانقسام في الكم المتصل فانه اقسام بالفعل في الكم بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم تكن اجزاء له في الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل عند حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او على سبيل التسامح كما في المتصل المتشابه الاجزاء والانقسام الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان والاولى ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كما ركب من الجنس والفصل او الى صور خارجية فعلى الاول يكون منتشابه تحقا في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة اذا ركب من الستة والاربعة او من الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة وعلى الثاني فالانقسام بحسب المعنى **قوله** وكل واحد من المركب عند الانقسام فيقتضي ان يكون ذات شيء المركب والمنقسم الاجنبي بما هو موجود ذات الى آخره وههنا انظار احدها ان هذا الاتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود موجود قوله فلا يكون ليس بالكل منقسما بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان مركبا من الاجزاء كانت متقدمة عليه واجزاء لكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء وكذلك قد لا في الكم الى اجزاء متشابهة تحقا لا يلزم من امتناع تركيب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ولكن رفع هذه الاسوة بان الواجب ليس لا تركيب من الاجزاء التي بحيث ذهني الانقسام في المعنى والحكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا قسيم له في المعنى والذي في الكم اما في تقسيم الماهية بحسب الماهية الى الجنس والفصل فمتحيي في فصل آخر والمراد بالكم المنقسم المنقسم بالفعل يمكن ان يكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم وانما يريد به الكم المنفصل فذه وجدانه لو انقسم لزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وما قرر اوكان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير انيته الى قوله لكان الواحد من اجزائه نفي الماهية فهو اعادة شبهة الى فاية التردد في قوله لكان الواحد منها وكل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركب من الماهية الوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه الماهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت في الجسم قال الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان الهيولى لا تنفك عن الصورة ولا يمكن ان يكون متقدمة على الصورة بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس شيء فان التفصيل لا يكون بجميع الاجزاء وقول المراد بالهيولى الاولى الى آخره غير مرضي عليه لان المراد بالتقدم الزماني في الصورة لا يتقدم الجسم بالزمان هو التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا محالة وما قرر فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى فقد قال في بعض النسخ الصحيحة عدم الحد انما يدل على ما هو الصورة حتى تشمل الصورة وغيرها كالسرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد بالحد ما ذكر في المثال الهيولى والصورة وانما قلنا متقدمتان على الجسم لان ما ذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيولى الاخيرة للسرير مع السرير ليس صورة بل كالصورة وفيه نظر لانا لا نسلم ان السرير ليس صورة

بالذات او تقرير الجواب على الوجه الآخر لكن يجب ان يكون قولهم الاشياء التي لها ماهية كما يدخل الوجود في مفهوم بعضها على الوجودات
وهو خلاف الظاهر وما لا يكون الى ذكره حاجة ولو معنى بالوجه الممكن في قوله شارك الوجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول
مع الحاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما لا يخفى وعلى لفظ الشيخ مستدرك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهوم ما
ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهية ولا جزء منها فرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء لا يكون الوجود
نفس ماهية ولا جزء ماهية وظاهر انه بهذا البيان لم يكن المراد ان الواجب ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء لمن الماهيات
الممكنة بل سواء على ما مر تصحيح الكلام قوله فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي هذا ليس نتيجة
لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهية ومعناه ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزءا لها
لان ماهية واجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزءا منها والمدعى ان الواجب ليس ذاتي يشارك فيه شيء آخر فيتبين
الامر الان بقال حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن
لو ثبت هذا لكان كلاما آخر تم لو سلم فلا يتم ذلك لو كان وجه الفصل الذي هو قطع المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون
لمطابقة الماهية العقلية الوجود الخارجي فان الصورة العقلية لا يطابقه ما لم يقسم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال
تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال قوله واكثر اعتراضات الفاضل الشارح تخلط كما
قوله وجه الدوام الكلام فيها بان حقيقة الله تعالى لما لم يكن حقيقة شيء آخر فان حقيقة ما سواه مغتفة لان كل ما حقيقته
تعالى منافية للامكان وانتفاء اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات اجاب السؤال بان ذهبكم ان وجود الواجب مساوي
وجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية
في تمام الحقيقة لذته تعالى والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا جزءا منها بل عارض لها وكل متصف بان
عروض الوجودات للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب اما في ماهية الوجود فايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات
الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوده انيات في اللوازم لان حقيقة تقتضي الوجوب والقيام بالذات الوجودات
تقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى
مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف مذهبه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى
مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا يمكن الا بان يكون امر
خارج وجب ان يكون الفصل ذاته عن سائر الوجودات بامر زايد وقد التزم هذا في البيانات اتفاقا بقوله الوجود لا يشترط
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب حقيقة وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى بامر
لهذا القيد للسلبي قال الشارح لما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين في تحقق تمام ما وراء ما نقل عن الشفاء فرغ عن الجواب
ليس امرا زايدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام ان يحسب نفس الامر وفي نفسه وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج



ر انفصال الوجود والخارجي عن المقدمات ليحتاج الى شيء غير ذاته قوله هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل بيانه
وكرى في المحاكمة ان الحد قد يقع بالتوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد بالجوازم لان بعد اللوازم اجانب عن المراد
ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي التركيب اي الحد المركب من الجنس والفصل او من المقول فلا تفي التركيب بحسب الماهية
تفي الحد المقتضي ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول
فلما بينا وما الثاني في فلانه ليس لوازم انه منفصل الحقيقة بمقتضاه فان الحكماء لا يشترون لوازم مغارة او صفة مغايرة
عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم واما المقارنة فلعدم بهما واما المباينة فلامتناع التعريف المتباين قوله
وربما نقرر السؤال ان الجوهر جنس لحقيقة ان الموجود لائق موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له وكذا
مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب بيانه انه ليس يعني به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد
ذلك فلك ان تقول ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون لعدة الذات التي
لا يكون لعلة بل المعنى بان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لائقة موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب
اذ ليس لماهيته بوجودها الوجود وانا حقيقة عين الوجود وان سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب
لكن لا نسلم ان جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا لسائر الموجودات فلا يصح جنسا بامنا قوله مر سبيلي والسيد اشار بقوله واعلم الى آخره
قوله وذلك لان اولى البراهين بما عداه والبرهان ما استدل بالعلة على المعلول ان تمثل الاستدلال بالوجود على الواجب
ليس استدلال بالعلة على المعلول ولا نسلم ان يكون الواجب معلولا فلا الاستدلال بالوجود على الواجب هو الاستدلال
من واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل على سائر الموجودات
واما القدماء فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل
على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون على الحق فطريقتنا اشرف واوثق والله اعلم قوله الى آخره اي في الصنع
الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع والثاني الابداع قوله قد سبق الى الاوهام العامية ذهب المعتزلة
الى ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود والاحداث وهو اخراجه من العدم الى الوجود
هو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت فقوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول عند
عن الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله الذي احداث الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فتقول احد المعنيين
عن الفاعل علة لتحصيل الفاعل اياه فصح التفسير عن كل منهما بالآخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين في
هذا المقام واما قال المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل بعضها وان كان ظاهر كلام الشيخ
ذلك لان بهذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء نعم المعين المشترك بين معانيها هو الاحداث
فان قلت هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كانه جعل الايجاد شاملا بين معنيين

مختلفين عموما وخصوصا منهم من قوما منهم فالوا ان الفاعل اذا وجد المفعول فرغ من العدم فقد نال حاجته حتى لو جاز بقاء
على البارى لاغنى وجود العالم اكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد البقاء فان المفعول محتاج الى اخر امن وجوده الفاعل
هو حين لم يحتج فى اصل الوجود الى الفاعل لانه يحتاج اليه فى البقاء ولهذا قالوا قد تبقون والجواب عن شبهتهم ما من
شبهة البناء هو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث مبدأ قسريا فى الاجزاء والاكانات وتحركها باعتبار تلك الكيفية
فى مواضع معينة يحصل بها الاوضاع والاشكال على الترتيب الذى يقتضيها عقل فوق بعض تلك الاوضاع والهيئات هى البناء
فالبناء سبب لهذه الاكانات والتحركات معدات لحصول البناء وهو سبب لمعدات البناء فحصل لنا من الشبهة الثانية
فذلك لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود وانى وجد العدم وليس كذلك بل التاثير هو
الموثر وهو تعلقه بحيث لو لم يوجد الموثر لعدم الموثر لعدم ويستحيل وجوده بدون وجود الموثر ومثل بالرسم الذى يحصل
والشمس والصورة الحاصلة فى المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لا نسلم انه لو كان محتاجا الى
بعد حدوثه لكان محتاجا اليه فى وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب بالغير ح
يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات قوله يجب ان يحمل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول
بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب لذات اعتد الشيخ فى تحقيق هذا المذهب ابطال ما سبق الى اوهام المحجوبة
فقال اذا كان شئ معدوما ثم وجد ليس فلذلك الموجود بالغير بعد العدم نسبة مفعول سواء كان هذا معناه او اقتض منه
حتى يكون المفعول اخص او ازيد حتى يكون اعم فلم اره بالمساواة ليس تلازم بين فى الصدق اذ ليس فهمنا الا عنى
بل المساواة فى الاطلاق الاسم حتى ان كل شئ يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث بالعكس الا نسلم بعض تسهيلا
فانه فلا ريد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ فنبدل الاختصار واذا اقد سماه بالمفعول وكان المتكلمون
يزيدون فى معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدث انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف
من اصطلاحه فلهذا استدل العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول فى زعم قوم اعم من معنى الحدث
وفى زعم المتكلمين اخص منه اصطلاحه ايضا اخص فربما يظن ان يجرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فى
كلامهم فى ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله والحدث بالمباشرة تقابل الحدث بالآلة من وجه الحدث اما ان يكون
حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شئ وهو الحدث بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شئ وذلك الواسطة اما ان يكون
من الفاعل لا يقضى او لا فان كانت ايضا من الفاعل فهو الحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذى
هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو الحدث بالآلة كتحريك الحركة بواسطة الآلة من جهة وهى اشتماله
على وسط ليس هو من الفاعل وبقابله الحدث بالتولد من جهة اخرى وهى اشتماله على وسط وهو مسلك الفاعل الفيض
وان اختيارى والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بد فيه من الشعور والطبع يجب فيه ذلك قوله يستقل الحدث

فى انه مساو للمفعول لا بيان ان يقال يستقل المفعول على انه مساو للحدث والفاعل على انه مساو للحدث بل كلا يستقل المفعول على انه مساو
لاحداث فان الشيخ لم يستدل الحدث ولا الحدث بل المفعول والفاعل قوله اقول ليس هذا البحث خاصا بالحدوث بل لقائل
قبل كلام الامام ان الشيخ بحث فى ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بلا اختيار او بالطبع او بالالة الى غير ذلك ثم سمى
هذا الابحث لغويا ليس من شان الحكيم وليس فى جواب الشارح ما يدفعه فقلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة اى الشيخ
اصطلح على ذلك فانه فان قائل نقول انه مفعول والمراد جمع بين الالفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالتها اللغة فان الصنع والايجاد
يدلان فى اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل لما ذا المعنى المشترك بينها لانه ادل عليه قوله ان المتكلمين قيدوا
ان الفاعل فى اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة قرره الشيخ عليهم باستشهاد والعرف قوله لما ذكر انه اصطلح عليه
البحث فى مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اى هو والثانى فى جهة التعلق اما فى المقام الاول فنقول انا اذا وجدنا شيئا
بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم بسببه وذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود بعد العدم يسمى فعلا
او لم يسم فلا يضر فى ذلك العرض فهناك ثلاثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس
الا نفى صرف لا يحتاج الى الفاعل او كونه وجودا بعد عدم لانه يعرض هذا لانه فنقول ان يكون المتعلق الوجود اما من
جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث فيها اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اى شئ هو من
السابق هو وجوده الحاصل واما من سبب احتياجه الى الفاعل هو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
وكلام الشيخ فى هذا الفصل يحمل ويحتمل كل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكره واما البحث عن
علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة لان ما به الحدوث اعنى كون الوجود بعد العدم لا يكفيه متحقق قال الموجد
الى آخره فيقال لما ان كلام الشيخ يحمل لغيره مستقيم على صريح فى الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة للاحتياج
فهو فائدة اخرى وغير متعلقة بما فى الكتاب قوله تكملة واشارة هذا البحث فى المقام الثانى وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل
من اى جهة يتعلق بل يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات اى من جهة انه مسبوق بالعدم فمقصود غير الواجب بالذات هو
من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى ذاته فقط اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم
وكذا احد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات
فان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون لا محالة بالاخص
بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهته ليس بواجب بالذات قوله اذا ثبت هذا ثبت ان المتعلق بالغير
يكون للمسبوق بالغير فيلزم المقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس للوجود المسبوق
بالعدم رتب عليه ان المتعلق بالفاعل ثابت وايما البطلان لما نظنه الجمهور والنظر هنا من وجوه فان المراد بقوله الوجود الواجب
بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فظاهر

ان غير الواجب اعم من كل ما هو غير الواجب بحدث وكيف يكون كذلك وقد رجح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد
العموم نظرا الى المفهوم فان لم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي
ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ اذ لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم
اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك مفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق لا بالعدم وذلك الشيء لا يمكن ان يكون
واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الدليل منع الخروج والحال ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي
خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا وان سلمنا ولكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما عموم في مفهوم
يكون ذلك المحمول اعم او لا اخص تماما وانما يكون كذلك لو كان لنا عموم ثالثا لا اخص فان الكاتب لا نسلم ان يكون عليها اطلاق
والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس بذاته بل بالغير فيكون
بالعدم اعم من الاعم فبطل الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا بالغير الاخص ليس بتمام فانا
لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق الغير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقها بحسب الذات لكن ليس يمتنع
لجواز ان يشترك الاعم والاخص المختلفين في اللوازم قوله واعلم حتى الفاصل الشارح قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه حاجة فانه اطنب في الفصل السابق في ان المتعلق بالفاعل هو وجود الشيء ولا حاجة اليه واذا خلاف الاحد في
ذلك فانا لم نتكلم في المحتاج اليه فان محل النزاع ليس هنا وان احد هما ان علة الحاجة الى الحدوث او الامكان والثاني
ان الدوام هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان المكان ذهبوا الى ان العالم ان لم يكن حادثا بل كان قديما
ولكن ممكنا فانه يكون مفتقرا الى المؤثر والفلاسفة ذهبوا الى ان العالم ازلي وواجب لذاته فلا يفتقر الى المؤثر
والجمهور لو كان لذاته لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الذاتي الى الفاعل ثم انه لم يذكر في هذا الفصل
الا شبهات الاربعين بل صادر على المطالبة بقوله مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لا يمتنع ان يكون على احد
قسمين احدهما واجب الوجود لغيره واما الثاني واجب الوجود لغيره وقتا ما ليس معناه ان الدائم يمكن ان يكون
واجبا لغيره متعلقا به وسوا ول المسئلة والغرض قوله لو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يفتقر الى الغير
هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث ذهبوا الى انه ان تحقق الحدوث
وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لم يقع الحاجة وان حصل الامكان فان ثبت
ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فان هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول الخطبة
الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برأسها تماما ذكره في البيان ليس الا اعادة الاول والقول
بما حكى الشيخ من مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل مشروط بحدوثه حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود
لم يبق له تعلق به حاول الفرق بين مفاهيمهم والشك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات
وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون

متعلقا دائما بالفاعل كما في بيان خطائهم لكنه سلك طريقا آخر وليس تعيين الطريق بلازم على ان غيره قد يتعين بحكم خاص
الامكان وابطال علية الحدوث فموضع المعقول بازاء الحدوث وان اعتبر احد هما مع الآخر فموضع المعقول بازاء المجموع منهما
شيئا من الممكنات بشبهة غير الحدوث فيسأل عنه ان المتعلق بالفاعل اي شيء وهو هم ان تعلق به على اي جهة تبين في القسم
الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا متوافقين معنى ذلك الا ان الاتفاق ليس يجدي في الحكم على الخصم
البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه او لا نلزم بحسب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يلزم ان المفعول متعلق بالفاعل
في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في الفصل الا هذا وامكان الدائم لا يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو فاسد كما
تبين من هذا البحث فانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فادام اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل فانه لا نسلم مطلقا الشيخ
بهذا على ان الامام حقق ان الاختلاف في هذه المسئلة لفظي في بيان مصادرة على مطلوب وما ان من يتكلم على الحادث
الحدوث نعم ان الحدوث متى تحقق تحققت الحاجة وان لم تحقق الامكان فليس شيء لانه وان تكلم كذلك فانه يقول الواجب
لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير وان لم يمكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح واما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل
هو الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجود سواء كان
حادثا او دائما والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده قال فالشيخ تحقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل
وجوده وما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجوده الواجب يكون متعلقا بالفاعل تحقق في الكل
ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يلزم ان يحتاج المفعول الى الفاعل في سائر
اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ولكن نقول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد
سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فانتهوا بانه متعلق بالفاعل غير معقول لما فيه من ايهام ان المراد
بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل سواء المخرج من العدم الى الوجود
فان قول ليس معنى الخروج من العدم الا انتقال والحركة فان حركة المعدوم محال بل لا معنى له الا ان يكون موجودا
بعد عدمه فان المتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يلزم من هو هم
بهذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ مما حكاه عنهم في مقدمة التفصيل
والحق ان المتعلق هو الحدوث بمخالفة فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان
وليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث فبأي المتعلق عنده اي شيء هو هل هو الحدوث او غيره
فليس هذا الكلام الا شوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث يناقض ما قدم من الاصطلاح على ان
المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه انما تكلم
فيه فان هذا البحث ليس بمقيد اذ عرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المفعول في سائر اوقات وجوده

الى المؤثر لبطل به البرهان المذكور وفيه نظر فان علة الحاجة الى حدوث الاوقات حاصل لم يفرغ العلة كما هو عليه في آخر الفصل وان توقفت ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود لا يتعلق به الفاعل لم يتحقق فيتعلق فتدبر كما لا يخفى ان هذا الفصل لا يساعد ان يكون سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث لا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فكيف يكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مثبتا لها فلو لم يكن مفيدا له لكان مشتغلا بما لا يعنيه قال واما قوله لم يتبين ان الدوام مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدوام وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدوام ان كان واجبا يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلب اصلا وانما قال الذي ذكره ليس ببيان منافي لما عارة على مطلبه ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المعارضة على المطلب واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق من ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد قوله والتحقيق ان الخلاف لفظي قال الامام الخفاف في ان الدوام هل يصلح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين تفقوا على ان العالم بتقدير كونه زمانيا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة تكونهم تفقوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بد له من دليل اي لا بيان الذي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل الدليل دال على افتقاره الى المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعل الفاعل مختارا فهو اتفقا على ان الازلي لا يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدوام هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له ان اردت بالمؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واردت بالمؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علة فاعلا وهذا خلاف لغوي وهو صرف القول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متسارزمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة وهو كون الممكن ممكنا وجب افتقاره الى المؤثر بوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي كان علة الحاجة الامكان فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فلا يكون الخطاء فان فلو لم يكن طرفي تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث محال لا يمكن ان يرتفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح فحمله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة متقابلة غير متطابق احدها بيان المتكلمين جوزوا الاستغناء الازلي عن الحاجة الى المؤثر لان الحادث مع قدرة المؤثر عليه انقلب عندهم بالوجوب مسئلة الحدوث على مسلكه الاختياري وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس فانهم انهم تفوا التعلل بالمفعول وهو الصحيح وهو الذي كذب لامر وثانيها ان الحكماء يجعلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي على ما مر فانه فات لان القدرة تكون الذات ان شاء فعل وان شاء ترك وانتم بطلتم الاستدعى وقوع المعلوم او عدم وقوعه على مقدم شرطية الفعل واقع دايما ومقدم شرطية الترك غير واقع دايما بل يجوز ان يكون تارة عند العالم انه فعل ازلي مستند الى الفاعل فعلية وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام

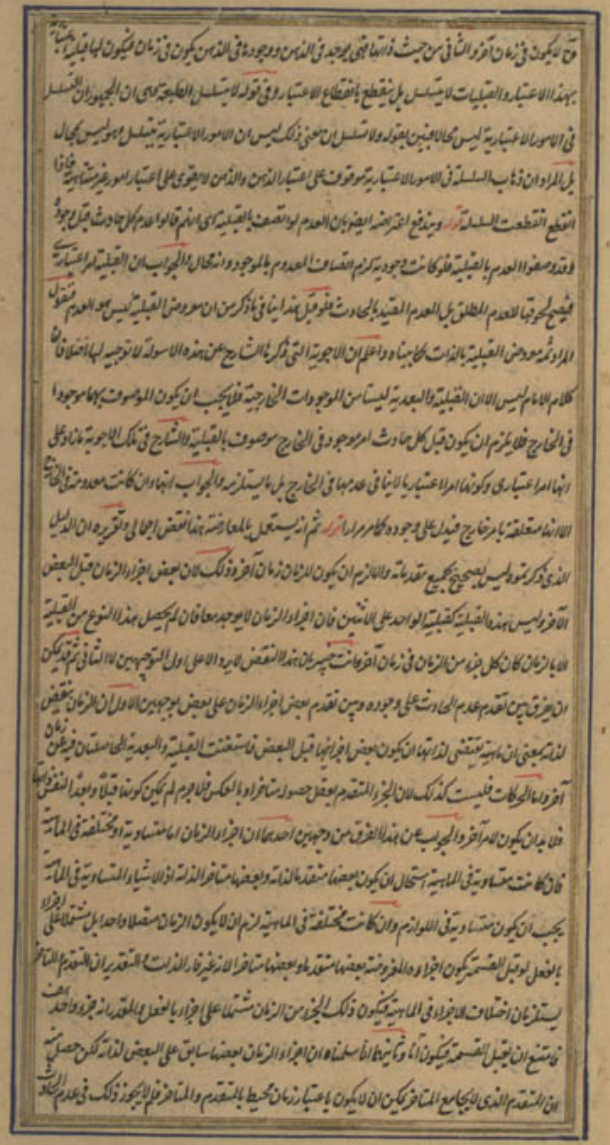
والجسمانيات العالية والسافلة يحتوون على المبدء الاول انه فعل تام في الفاعلية معلول فعلي فهو بحث عن الواجب الوجود بان آثاره الدينية فيكون من الالهيات الا انه في البحث الطبيعي نظر قوله يريد بيان ان كل حادث يستدعي وجود فاعل والدليل على ان وجود الحادث يتجدد لم يكن فيكون ازليا قبل ضرورة ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل قبلية وبعد لان الحادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتمع القبلي والبعدي فوجب اجتماع الوجود والعدم وهو محال فالقبل ليس نفس العدم لان العدم اجد العدم كما قبل وليس القبل وجوده والا ذات القائم بها فيكون قبلية وجود غير قار الذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متقررة متجددة او كل جزء فرض من تلك الحركة هي قبل الحادث فيكون بازاء الجزء الحركة قبليات بعضها متقررة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل مستلزما غير قار وهو الزمان والا نقرض من وجوه الاول انه تقول القبل ليس نفس العدم بل ان يراد به العدم الذي يتعلق الحادث او مطلق العدم فان اريد المتقدم فلا نسلم ان بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يتعلق الحادث الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طار وذلك ازلي قلنا فرق بين الطاري والزايل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك ينافض ان العدم الذي هو قبل عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر غير قار لكن لا نسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث قلت معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد وفيه ولا نقرض فلا يكون في القبل تجدد ونقرض فلا يكون غير قار الذات والجواب سلمنا انه غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المقررة متجددة والجواب عن هذه الاخيرة سلمنا ان التردد في القبل الذي فانه لا يعرف انه موصوف القبلية عرض القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله ليست القبلية نفس العدم فان موصوف القبلية اذا كان قبليا فانه نفس القبلية اذا لم يجد منه متعقل وجود الحادث بعد ان لم يكن بعديته بالقياس الى القبلية فالبعدية بالذات والتمسك في موصوف القبلية بالذات ليستحيل ان يكون موصوف البعدية فموصوف القبلية يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لكان وجود وذات الفاعل والعالم يصير معا وبعد فنقول ان يكون موصوف القبلية بالذات امر امتاز الحادث وموصوف القبلية للعدم لا نافي ان يكون موصوف القبلية بالذات مغايرا للوجود ان يكون موصوف القبلية للعدم بواسطة ذلك الموصوف حتى انا استند الناعلي وجود ذلك الموصوف القبلية للعدم واذا ثبت ان موصوف القبلية مغاير نهو غير قار بل هو متجدد ومتصرم لان ذلك القبل محمد الى الذي قبل جزء اخير فرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي بين مستقبل قبل القبلية التي بين نهاية تلك قبليات وبعديات متقررة متجددة ولكن ربما يمنع ذلك في مادي النظر فانا نرجع فرض الحركة بطريق التنزل ونقول

ما لم يكون في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك المعقول يحصل من المعدوم والزائد والناقص انه قبل ان يوجد شيء من الاطوال الممتدة

الى موسى فيكون مقدارا والى حصل ان المعدوم ينقسم بالذات خواص احدها انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح
يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمر وقبل عمر الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذه غاية الظهور في الحركة التي فرضناها الشاج
فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى القبلية التي ينتهي الحركة الى بعضها ثم الى ثانية ارباعها الثانية ان ملك الاجزاء والحاجة
معا على كل جزء من فرض منه قبل بالقياس الى آخر بعده بالقياس الى الثالثة ان يقبل التقدير والقبل بالذات لا محالة
منفصل يتوزع الانقسام الى الاجزاء غير القار بالذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان فلا يقال ان الحركة
ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة قطعي بل حركة في زمان الطول او في مسافة الطول هو هنا
لما كان غير قار بالذات لا يكون الا حيث يكون غير لابث وقته بل مر يجيء وهو الحركة فيكون الزمان مقدارا للحركة لان كل حركة
بل من حيث عدم الاستقرار يمكن ان يقال ما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا فورة لا يزول
موجودا لا جتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا بحيث يوجد
ويوجد وهو في الخارج وفرض فيه اجزاؤه لا يجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض فلا يكون الامتداد في العقل
كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان ليس شيء
كالحركة مستمرا في الخارج لاجزاء لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذ فرض انقسام يكون
باجزاء لا يجتمع معا وكان فيها متجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي يطلق على الحركة والمسافة ولا شك في ان ادراك العقل
امتدادا الى الاذن يحكم باجزاء ذلك الامتداد وبان احدها متقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج
شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا متبدد في الفاضل
وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحاصل في الوسط وانه يفعل بسيلانه الحركة يعني القطع وكذلك الموجود
من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كالآن المنقطة تفعل بسيلانه الخط وعند هذا الظهر ينتفع ما يقال ان زيدا موجود
شيء يتجدد وينصرم ان اراد به انه يتجدد وينصرم في الخارج والا شك ان المتجدد غير المنصرم وهو اجزاء الزمان فيكون الزمان
مشتملا بالفعل على الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي الاتصال في ذاته وان اراد به يتجدد وينصرم في العقل
فهو باطل اما اولا فلانه لا دليل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المنصرم هو المتجدد وهو البعد والقبلية والبعدية
اضافتان لا بد ان يكون معروضاهما معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد
وينصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه والا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك
يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد
ولا ينصرم فالجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يفعل على وجود الزمان في الخارج كما تحقق في العلم

ان في الدليل المذكور بمستدركين احدهما ان المتقدمين القائلين بان القبلية ليست نفس العدم وانما ثبت الفاعل لا في حال
ان فرض القبلية غير قار الذات وذلك ظاهر غير يمكن ان يقال ان يراد بطارد فرض ان العقل بوا العدم او ذات فاعل او فاعلا
قبل الحادث فانهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى القبلية التي لم يكن
وليست تلك القبلية الا بعدية احد الاثنين بالقبلية لا يجامع مع البعدية والقبلية التي لا يجامع مع البعدية لا يكون الا زمانية
فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن ارتفع ذلك العدم امر غير قار يتجدد وينصرم وهو الزمان
فلم كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد العدم وانصرامه فلا يجتمع بينهما في الاستدلال يستلزم احدهما
وقد علم من هذا انه لا يراد المتقدمين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة
ظاهر الآية مراد بين انه لو سلم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الآية حتى المدعية انه
حتى المدعية فظاهر وما انه ظاهر الآية فلان سائر الناس يكونون موجوده حتى نسبوه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين
فان قلت لم لا يكون الزمان مطلقا ظاهر الآية الان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل الاول ظاهر الآية
قلت لانسلم التغير عن الفصل بالاشارة فيكون كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر الفيه فان الحادث ما كان ثم كان وليس معنى
الان هناك زمانا ما كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فقط كان مشوبة بالزمان على ما سيصرح الامام في آخر نفسه بعد ثم الكان ان يقال
كان معدوما او كان الله موجودا بين ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل الآن حتاج في التنبيه الى هذا الى حاصل الدليل
وهي في غاية الجلاء ان تعقل واعلم انه انما نبه ههنا مقدمتين ليستعين بهما في فقه تنبيهه للامام المقدمة الاولى الاستدلال
على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية التي هما نوعان من اي الذي ستين فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره فيجوز
يكون قبل شيء آخر او توقعي زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل كل آخر لذاته المتصرمة المتجددة فليس عاد والسيال فان المتصرم
لا يمكن ليس المتجدد وهو حال او غيره وهي تختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فبعد الجواب بان المتصرم والمتجدد هو فرض
اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وتقرر فلا يصح تعريف الزمان بما فرق بين التقدم بالزمانية والتقدم بالذات
فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان يصح تعريف الزمان بهما فلما لم يمكن الاستدلال بهما على وجوده
لكن وقع الاستدلال بهما لا يصح تعريفه بهما فلا يقال ان الزمان ما تأخرت القبلية والبعدية بان تقصور القبلية والبعدية
موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دورا ثم انه سلمنا وقبلنا انها يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية
بالزمان وليس كذلك بل مطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان وغيره ما وقع التمييز
بالقبلية والبعدية اللتين هما واجب بانه لا بد في التعريف من هذا القيد لكن المعية تنقسم في مقابلة القسام القبلية والبعدية وليست المعية
فيجوز الدور فان قيل لما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان المتقدم بهما
بها موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو محال وقوعه على الوجه اجاب بان الزمان

فلا كان معروف الاية تم فيقفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه جناء وبسط عبارات
والكشف عن اجنبيات ما في مناط الحكم فاخذ المطيفة لا يناقي ذلك فاعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الاتي
بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا فاشار الشارح هنا الجث الى اختلاف في ذلك المقدمة الثانية من القبلية
والبعدية الزمانيتين اضافيان لان القبلي لا يكون قبلا الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وما ليسا بموجودين في الخارج
لان وجود ما يتوقف على وجود الجزئي من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل
الشيء يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معدوم معا
سوال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان لا
اعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام يناقي ما ذكرته اجيب بوجهين احدهما انه ثبت ان معروض القبلية
يتجدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض بان الكلام في دلالة ثبوت القبلية
والبعدية على وجود معروضهما والدال ما يتصرم ويتجدد والمتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان المفهوم من المقبول والمتجدد
هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لا بدان يتصرم احدهما ويتجدد الاخرى فتدلان على وجود المعروض في الخارج
وثانيهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاجتماعهما في العقل حتى يتغايرا
لاحدهما القبلية وللاخر البعدية او في الخارج فلابد من وجود المعروض في الخارج فهذا المفروض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان
في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية
لا يجتمعان الا ان اجزاء الزمان وهي غير موجودة فكيف يكون جزء امنه موصوفا بالقبلية والاخر بالبعدية فوجودهما اجزاء الزمان
وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد لانه لو وجدت لتناهي الآنات فح لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود
معروضهما في الخارج بل عدم تكيف يستدل بهما على وجود الزمان لو لم يعرف هذا وعرف انه ينافي الجوابين والحجة ان يقال
للشارح معروض القبلية والبعدية على ما مر حتى اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يعلل على وجود معروضهما
يوقال ان معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم انقسام الزمان على الاجزاء
بالفعل وانه محال والحال ان القبلية والبعدية لا نهما اعتباريان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في
الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج
اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان للامور المعقولة لا بسبب الامر المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على
سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق المحدث بالاداة حيث قال الامكان من حيث اشارته متعلق بامر ما حتى
يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه قوله اما نفس القبلية فليس بموجود الخ حاصل
الجواب انا لا نسلم القبلية امرا اعتباريا لا وجود لها في الخارج لكن لما اعتبار ان احدهما من حيث ورودها على اجزاء الزمان يجب الذات



متى لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها متى يوجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية بالنسبة
بهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بالقطع الاعتباري وفي قوله لا يتسلسل الاعتبارية هي ان الجهور ان التسلسل
في الامور الاعتبارية ليس محالا بين بقوله ولا تسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال
بل المراد ان ذوات السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا
انقطع انقطعت السلسلة قوله ويدفع اقتضاء ايضا بان العدم لو اتصف بالقبلية اي انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجود
وقد صفوا العدم بالقبلية فلو كانت موجودة لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية قد اعتبارية
فيصح الحكم بها للعدم المطلق بل العدم المقيد بالحادث فقوله قبل هذا يناقي ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم المطلق
المراد معروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا فان
كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا
في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما ناوى على
انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدم مجانبي الخارج بل ما يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج
الا انها متعلقة بامر خارج فيدل على وجوده كما مر مرارا قوله ثم انه يستدل بالمعارضة هذا نقض اجمالي وتقريره ان الدليل
الذي ذكرتموه ليس بصحيح لجميع مقدماته واللازم ان يكون لزمان زمان آخر وذلك لان بعض اجزاء الزمان قبل البعض
الآخر وليس هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية
الا بازمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وصار هذا النقض لازما على الاول والتوجيهين الاثنائي ثم قد يكون
ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان يتقضي
لذاته بمعنى ان ماهيته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستحقت القبلية والبعدية الى استحالة فيكون ان
آخر ولما الحالات فليست كذلك لان الجزء المتقدم ربما يحصل متاخرا وبالعكس فلا يلزم لم يكن كونها قبلية وبعدية لذاتها
فلا يمكن ان لا آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية
فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متاخرا لذاته لان الاشياء المتساوية في الماهية
يجب ان يكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء
بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاء والموجود منها بعضها متقدما لذاته وبعضها متاخرا لذاته والتقدير ان المتقدم المتاخر
يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل هذا خلف والمقدار انه جزء واحد
فلا يمكن ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيا انا سلمنا ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لكن حصل منه
ان المتقدم الذي لا يجامع المتاخر لم يكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث

حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه او يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني وامّا ان اعتقد بان كل فرد من افراد الزمان مسبوق بحزء آخر كما هو في ذلك في حصول القبلية والبعدية او المعنى يكون اليوم متاخرا عن امس انه عند حصول الامس وما تم فلم يشتهر قبل اول الحوادث شيء احتمال يلزم ان قبل الحادث شيء حتى يكون معنى تاخره انه يكون حاصلا عند حصوله وذلك الشيء فلا يكفي في حصول القبلية والبعدية بين افراد الزمان كون كل زمان مسبوق الزمان فاعتقد بخلاف الحوادث فان القبل والبعد الذات لا يوجدان معا لان يفترق في الزمان الى زمان آخر فيصقران في الحادث اليه فظهر الفرق والتقرير الجواب عنه ظاهر الان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حتى كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل الحق آخرا فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس بل ان كان اليوم متاخرا عن الغد انه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حتى كان امس والغد كان بشيء زمان معتد فيكون تاخر زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس لكن المعية اضافية فيه والاضافة متاخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم او نفس الامس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا اللسان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان آخر قوله والجواب تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي ان الموجود الغير القار اثنان لا شكّ ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فنقول ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء او بتاخر بعضها بحيث وتصور ذلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض لها اجزاء لا يكون ذلك الاجزاء الا بوساطة امر حكم العقل بان اليوم متاخر امس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم والامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة امر آخر كالحركة فان كل فرد يفرض فيها يعقل متقدما ومتاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه او تاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا امرين موجودين عارضين لذاتها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وذلك لاجزاء الزمان تقتضيها اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض متاخر الى تصور في حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض بل انما تتصور متقدما او متاخرا الوقوعه في زمان متقدم او متاخر وبهذا لا يلزم السوال الا عند الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الاول على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة عمر والحادث الذي وقع في واقعة عمر والحادث الذي

سابقة على واقعة زيد فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال لانها كانت ليس بعدها وكانت اليوم موجودة بعض السوال وبعد التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر البعض بحيث وتصور الاجزاء والعدم المستقر يكون ما هيات تاتي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب المتن المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور انه فاسد عما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لا يوجدان في شيء بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها بحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فغيبة الحركة غير معية السنين للزمان فان معية الحركة اي متى الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية السنين للزمان اي كون متى احدهما عين متى الاخرى كمعية زمان والمعية الاولى لا يحتاج الى زمان خارج عن المعين بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان قوله لا يريد بيان ماهية الزمان فقد علمت ان كل حادث امر مستجد واستمرار الوجود والتقدم لا يخلوان من تغير والتغير هنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة فالحركة لا بد لها من متحرك فالزمان يتعلق بجسم متحرك بحركة ثم ان كل زمان فرض فانه حادث وكل حادث قبله زمان والزمان متصل فالى اول ما نفرضه لا يتعلق به حركة مستقيمة بوجوب انقطاع الحركة المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه فنفرض الحركة المنطبقة نهايتها هنا على جانبي الحادث من ان الاقبل نصف الحركة اقرب الى النقص من اتباعه الحركة بعد ما زيد عليه الحركة لان مسافة الحركة لا يقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل المسافة توزن فانا نفرضها حركتين احديهما في فرسخين والاخرى في ثلثة فراسخ والزمان لا يعلم طول احديهما وقصر الاخرى لكنه الحركة انما من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانا نطلق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فنفرض لها الكية بحسب المسافة ولسائل ان يقول ان الحركة بكمية وضعية والمسافة بكمية اخرى لم كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان يوجبان للحركة الكمية المسافة تكافي السواد والحال في الجسم واما من جهة الزمان فانا كم نطلق على الحركة حتى ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلكان الزمان كمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة ينقسم الى متقدم ومتاخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان والزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان وانما من جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فانما من جهة الزمان قوله قال الشيخ في الشفاء التقدم والتاخر في الحركة كما يعان عما للتقدم والتاخر في المسافة والتقدم والتاخر في الزمان ولكن ان تلك اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة

يسمى قوة مختلفة قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب ذلك تكيف لا اختلاف بالقرب والبعد لا شك ان ذلك لا يكون
اختلافا باستعدادات متفاوتة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا تكيف من حيث تعلقه به وتأثيره من حيث وجوده في نفسه
وبهذا الاعتبار لم يلزم لما هو ية الممكن بالقياس الى الوجود والعدم تكيف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف الامكان
الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه بالنظر الى وجوده موضوعا على الاستعدال مع وفاء لازم الحادث بوجه ما قبل وجوده ذلك الوجود
لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وان يكون الممكن كذلك لكان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه فانبت ان هذا الامكان
هو امكان وجود شيء في شيء فانه لا يكون موجودا في الخارج اولا يكون وايا ما كان لا يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما
اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فانه متعلق بالامر الخارجي حيث هو من حيث تعلقه به ليس شيء وجوده في الخارج
كما في بحث التقدم والتأخر وبهذا الجواب فان كان يفيد الشارح في رفع اشكالات الامام لكنه لا يتم في المقيل لان المنع متقبل
الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث بالوجود الذي
ربما نحكم بكذا لك يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد اوضع شيء كان
مالا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا لكان وجوده قبل حدوثه ممكنا لكن شيء وجد لا يوجد اما جوهرا قائما بذاته بل في غيره تعلق به فلو كان
وجوده قبل حدوثه كالممكن وجودا جوهرا قائما بذاته والا لم يكن وجوده جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا لا في
واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء اوضع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء اوضع وهو المقصود واما
قول الممتنع سواء يكون شرط العدم الذي في وقت العدم ممكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يكن ان يكون بشرط
ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد النقض الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدم الباقي وقد يمكن ان يوجد
بالغير ويقوم به قال الشيخ في الشفاء والمانع ان الحادث قبل وجوده لا يجد ان يكون امرا موجودا انه لو لم يكن موجودا لم يكن في حيز
الامكان وجوده فلا يكون الحادث ممكن الوجود صفة فيه نظر لانا نقول لانا نمنع ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث
ممكن الوجود وانا نكون كذلك لو لزم من انتفاء سبب المحل انتفاء الحال الخارجي وهو ممنوع فان العرض ليس موجودا في الخارج
وزيد العرض في الخارج والاولى ان ليستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي بان يقال لا شك في امكان الحادث فامكانه اما
ان يكون كائنا في فيضان وجوده عن المبدء او لا فان كان كائنا فيه لزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكن بل توقف فيضانه
على شرط قد لا يكون الشرط امكان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط الحادث يتوقف فيضانه
على شرط آخر محدث وكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث لما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية دفعة
والا لزم التسلسل في امور موجودة مرتبة او على عدمها فان يكون مطلق العدم وهو ايضا محال والا لزم قدم الحادث او
عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدما لا مانعا فنفي بالعدم اللاحق لا يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق فكون الجسم في ما لا نهاية
فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاصابع لا يمنع ان يكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم في مكانين

معا وهو محال بل يمنع ان يكون في الوسط وبتقدم كون فيه حتى يكون ان يكون في المنتهى فهذا الشرط المتسلسل تقابل بالقرب في وجوده
الى اضافة العلة فلا بد ان يحدث بسبب حدوث شرط بشرط حالة منتظرة محلي وث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المنتظرة يكون قائمة
بالحادث لا نه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود امان يكون لا تعلق لذلك الحادث اصلا او يكون له تعلق
فنعين الاول وهو الذي ينشيء مادة وذلك الحالة المنتظرة استعدادا ويسمى بعض العقلاء لم تزل الاستعدادات عند حصول
الوجودات فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وبهذا مثل المنتظرة فانها اذا حصل لها استعداد
يكون مثله وجب ان يزول عنها استعداد المنتظرية فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة المنتظرة لم يزل عنها صورة المنتظرة
بناء على ان افاضة الصورة بحسب الاستعداد فعند حصول استعداد صورة العلقة افاضت عليها صورة تماما وكان استعدادها
باقيا بحالها ثم اذا حصل استعداد صورة المضغة زال عند الاستعداد وافاضت عليها صورة تماما وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد
التام الانسانية قلت انهم قالوا ان صورة سابقة تفني عند اللاحقة فالمنتظرة عالم تتصور بصورة في الاطوار لم يتصور بالصورة
الانسانية لا نا نمنع ان الصورة السابقة لا يجتمع مع اللاحقة ولو كانت الصورة السابقة تقتضي الموجبة للاستعداد اللاحقة
فاذا انتفت بحسب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل لو لم
حصلت للصورة السابقة وتوقف عليها الركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى حالة ذي استعداد الصورة
اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان تكون لها دخل في الاستعداد او لا فان لم تكن لها دخل اصلا لم تكن معدة
وان كان لها دخل يلزم انتفاءه بانتفاء او التحقيق ان الاستعداد امر قابل بالاشتراك على معينين احدهما الاستحقاق
والثاني الكيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية
عند الحدوث لما تحقق ومن تحقق هذا الفرق من سمعته يقول ان للعدد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كالان لزيد مثلا
عدمين عدم سابق زال بوجود وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط فسمان شرط وهو ان يجتمع
مع المشروط شرط غير معد وهو يجتمع معه وتحقيق الاعداد وتقريب تأثير العلة الى المعلول والاعداد والافاضة سيأتي اعادة
ذكرها ثمة يعني ما ورد ان وجه تأثير هو شرط اعادة ويسكر اندفاع لا شك ان المعد تقرر بالى الوجود فان امس يقرب اليوم فلو لم يوجد
امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في الحال كيفية استعدادية لكنه لا يبقى مع المعلول حتى لو وجد معلول تنتفي الكيفية
الاستعدادية وانما الغنى في هذا المقام لم تحرر عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة كما مثل الاولى ام ونترة الثاني قدم
قوله ظهر من قول الفاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث
قبل وجوده اما ان يكون محض او لا والا كان فاذكر تقوه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر وحينئذ اذا كان فانه صح الحكم عليه
بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي بضرورة اللفظ وتحقيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس
هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه بضرورة ان الحكم لا يتدعي محكوما عليه واما اذا لم يكن هناك محكوم عليه يستحيل الحكم

فلعلهم ارتضوا بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر وليس بمعدوم فلا يكون نفيا محضا ورفعا من جهة العارضة بان المنتفع
ممتنع بان الممكن مع انه نفي محض وهو نفض اجمالي سمي الامام في تسمية معارضة رجوابا ان الحكم على المعدومات انما يصح بالصور
الخارجية وانما بالاعتبارات الذهنية كالامكان وان امتنع فنقضي يمتنع انتشار الخطاء بهذا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتبارات بالقول
بالفرق ان اردتم بقولكم ان الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فمسلم ولا ينفعكم وان اردتم به انه كذلك في الخارج
فلم ولكن لا نسلم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان ح وهو ظاهر ثم قال لم نعلم بان الامكان امر موجود ومحمول على الشيء بوجود
وجوده احد امرين اما ان كون موجودا للامكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان ووجه بطلان امكان الحادث امر اعتباري لتقرر متعلق شيء
خارجي فلا عتباران احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء
الخارجي كالامكان الذي هو بمعنى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بوجودات خارجية تستدعي وجوده موضوعا تتوقف عليه
امكان على امكان وجود في الخارج مستدرك بل لا معنى لعقوده وامكان الزمقدير الكلام بهذا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء
ليس بموجود وهو امكان ومن البين الاول تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج
وهذا ما خيف من قول الامام حيث قال هيهج العقل بما يقتضي بوجود الامكان في الخارج بل الموجود في الخارج كما يقتضي
باستتباع الوجوه في الخارج لا بوجوه الاستتباع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي
فانما ذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكان وجوده في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيا من حيث
قوله وانما امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قايم بالعقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي
وهو العقل واذا اعتبر وجوده نسبتا الى ماهية ما عرض لها الامكان او الامتناع او الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية
ان طابقت الخارج عادت الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والا فحصولها في العقل جهل لانا نقول لانم انها ان طابقت
الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها امور الامور خارجية وليس كذلك
بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في
العقل والعوارض العقلية كالموجودات الخارجية تكون موجودة في الخارج من حيث انها احكام ها وعوارضها وموجودة
في الخارج من حيث انها محكوم عليها اي من حيث انها اشياء وموجودات في العقل شائعة ان يحكم عليها بالشيئية ويوصف
بشيء والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات للموجودات ومن حيث انها اشياء
من شأنها ان يوصف وهي بهذه الحيثية موجودة في الخارج بوجود العقل في الخارج والاستراب في ان قولنا
كل موجودات الى اخره زايد وداخل في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بتأدية حيثية توجد
اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل وايا ما كان يلزم ان يكون موجودة في الخارج اذ الموجود في العقل موجود في الخارج
على ان هذه الشبهة ركيكة لا يليق خطورها بالمنزلة في مكنة ان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود

فيه حصول ومعنى ان المعدوم موجود في الخارج انه موجود بوجود حصولي والموجود الخارجي الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم
ان يكون الحصولي فانه تقصد الخارج مكانا للعقل مكانا والعقل مكانا بالاعتبار الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان
آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون موجودا في الخارج بالاعتبار موجودا في الخارج
باعتبار نعم الزنا وربما يكبو الجواد قد يعثر حسين بعد وثانيا بان الامكان لو كان موجودا والمكان اما حادثا في الحادث فتسلسل
وجوده او في غير وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث هو امكان شيء في شيء فلا عتباران احدهما امكان في ذلك الشيء
وثانيهما انه امكان شيء فبالاعتبار الاول عرض من العوارض ذلك الشيء حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة ذلك الشيء
الى وجوده مكونه مختصا لذلك الشيء بهذا الاعتبار ايضا في حصوله في غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الذات
والوجود فلو كان موجودا لم تتحقق الحاجة بثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على المكان وجوابه ان الامكان كذلك
باعتبار لا يستدعي تحققه الا في العقل كذلك فانها متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعا موجودا في الخارج
كما تقدم في بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب لما دل الدليل على كون الامكان غير موجود في الخارج
وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح للجواب اللهم الا ان يوجه الاسوئة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم
يستدع محلا خارجيا لكن التقدم حق تلك الوجوه الثلاثة قائلا شد في كون الجواب يمنع الملازمة ويمكن ان يقال في الجواب
ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهي ليست عديمة مستغنية عن ذلك الا ترى ان الامكان
كما يوجد والاسوئة كذلك في وجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان امكان كون امرا وجود يا والا ظاهر
فالشيء في حال لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي كما فان التفرقة والامتياز بين الامور العدمية لا يحصل
الا عند اختصاص كل منها بحيثية ما زمن الماضي والمعنى للوجود الدارك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال
متعين ان يكون الامكان امرا ثبوتيا فانا ان نكون جوهرا وهو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا
قايما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد من محل ثم قال لعبد القدح في امكان الحادث قبل وجوده لانا ان الامكان امر
وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم مشفوع بانا نمنع
الفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان
عدم السلبة الشرط يقتضي عدم المسبب بالشرط وعدمها لا يقتضي عدم السبب بالشرط بهذا تحصل كلام الامام
في هذا المقام وعند المكشوف اللبيب ان لا فوجبه لا جوبة اثر ج على هذا الكلام اصلا على ان الامام رتب البحث
في تقديم المعارضة على المنقض وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا موجودا لكان
كل ممكن الوجود كذلك فلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث
فان امكان القديم لان ايجاد الحادث امكان شيء في غيره فهو يستعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان

وجوده غير متحقق الامتناع بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان فى العقل كعرض ما موضوع وان قيس الى وجوده
كان كالاضافة لمضاف اليه قوله واما الصغرى فان الاولوية ان حصلت اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل
الحادث بالزمان والاول يبطل ان الكلام فى حدوث تلك الاولوية كالكلام فى حدوث الحادث فيلزم تقدم تلك الحدوث
حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فى الامور المتعاقبة الموجودة معا والثانى ايضا باطل
لان التوقف حاصل على وجود ما لم يكن حصولها معه لاسابقا عليه او على عدم مها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم
حدوث الحادث قبل حدوثه وبعضه يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعده لحصول عدم مها من الوقتين واما الكبرى
فان الاولوية ليست بشيء تفتقر الى المادة كما فى الامكان اجاب بان الوجوب متحقق متضمن عن الاولوية لان وجود
كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب وذلك لانه ما لم يجب حضوره عن الفاعل لم يحضر وعنه والازم التخصيص
بلا مخصص او تأثيره ح بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وهو يستحيل لزيادة الايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق
بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجه الحادث لا يتوقف على وجوده بل على عدم مها لا مطلقا
والا لزم تقدم الحادث بل على عدم مها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة قفى هذا الكلام اشار الى
اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب لكيف الاولوية واما المعارضة فلما تختار ان وجود الحادث موقوف على عدم
الاولوية ولا محذور لتوقفه على عدم مها اللاحق لا مطلقا وتقول لم لا يجوز كون وجود الحادث اولى اما لما لا يستلزم وجود الاولوية
اولا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التسليم لانه يبقى على عدم مها وان لم يستلزم لم يتم المعارضة فى الصغرى لانه
لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولى لجواز ان لا يكون زيد لا اعمى قوله واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال
بخمسة معان التأخر معقول بالاشتراك على خمسة معان والذى يضبطها ان يقال لما تأخر ح اما ان يجامع المتقدم فى الوجود
او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو المتأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار او لا يتخذ
الاتخاذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو المتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كتأخر
صفوف المجلس او غيره كتأخر اجناس مع الانواع اذا اخذ ناس من طرف الانواع او اخذ ناس من طرف الجنس وان لم يكن بحسب
اعتبار الترتيب فالمتأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو اما التأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم
علة تامة للمتأخر وهو المتأخر بالعلية او لا يكون وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص المتأخر
بالمعلولية باسم التأخر بالذات ليكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات متواطئا بالاشتراك على معنيين عامين وخاص
والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما لان المعلول تابع مها للعلة والمتأخر بالطبع ليستلزم المتقدم فى الوجود
من غير انفكاك هذا ما ذكره الشارح وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة فى التأخر بالعلية بل المعتبر هو العلية الفاعلية
يدل عليه قول الشيخ فى بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجهه الغير عنه هو العلة الفاعلية وفى مثاله كوكبة اليد وحركة المفتاح

فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى الفضاء وعلى المفتاح وعلى غيرها وح لا يتحقق المتقدم
بالعلية على المتأخر فكان التأخر بالطبع وقد اطلق اسم التأخر بالذات فى بيان الحدوث الذاتى على المتأخر بالطبع حيث جعل
تقدير الذات على ما بالغير قوله ولست ارى هذا التفصيل التفتيش مطابقا لالفاظ الكتاب لان وصول المحصول الى المتقدم شيء بان
علة يحصل المحصول منها اليه كذا المرور على هذا المرور اليه يصير بعد المرور اليه بعينه راجع الى الوجود على ما فسره الامام لكن تقدير الكلام
ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعدم فى الوجود من الظاهر ان قوله فى الوجود على هذا يشوش معنى لفظ على اى وجه تقدير الكلام
الشيخ فيفيد زيادة كثيرة او يكفى فى تبيين البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر
وما بقى الكلام الا عليه تحته قوله وهذا ايراد المثال المتقدم الذاتى اقول المناسب ان يقال ايراد المثال الثانى للتقدم الذاتى فلذا
اعاده الامام فان الكلام فى اقسام التأخر وامثلتها فيما يطابق قوله فهذه ستة بالذات قوله وحمل قول الشيخ الوجود الاصيل على حمل
كلام الشيخ ههنا على محمل يتبين على ثبوت التقدم بالعلية على الوجه الاولى فهى ان الشيء اذا كان علة لآخر يستحيل حصول الوجود
الى المعلول الا بعد حصول الايجاد ومرور زمان عليها وما الثانية فانه يقال حركت يدى فتحرك المفتاح او ثم حركت وذلك يدل
على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود مرتبا بالعلة وصل الى المعلول بكلام مجازى فان اراد به ان العلة توجد تارة
فى المعلول فصدر حينئذ انه لا يقتضى التقدم بآية شيئا آخر فغايته ان تمسك بكلام اهل العرف وهو كيف كان لا يفهم
منهم تصور ذلك التأثير او غيره وجواب الشارح ظاهر قوله وتقريره ان حال الشيء الذى يكون له بحسب ذاته ترتيب بعدة
المقدمات ان يقال العدم اما الله وجود حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات
فيكون وجوده مسبوقا بالعدم بالذات وهو المطلوب فهنا ثلاث مقدمات اما ان العدم او اللاوجود للممكن الذاتى
فلان الممكن لما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون فى الخارج مع وجود علته
او لا مع وجوده والعلة فان لم يكن مع وجود علته فى الخارج يكون معدوما واذ كان موجودا الان مع وجود علته فان الممكن ما لم يجب
فى الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبر وجود علته او يعتبر مع عدم علته او لا يعتبر مع
شيء منهما فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما فانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما
لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذى لممكن لو لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود والاشتى بالحال الذاتى لما يكون بالغير
فان قلت لم ان الممكن لو لم يعتبر العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم
فربما لا يعتبر العقل وجود العلة وكون الممكن موجودا فقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل
انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا اقطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر
عن وجود الممكن وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا فى آخر الفصل بقوله وتقرير التنبيه ان تجرد ذلك الماهية عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات فقيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود فى نفس الامر والامكان الوجود

حال للممكن بسبب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات امتنع بما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يقتضي
رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير وهو العكس للمتقدم الطبيعي الا هذا المعنى وقال الامام
لا شك ان الممكن اذا كان مستفيدا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا لا استحقاق ليس للممكن بالذات والا
لكان ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته لفرق ما بين عدم
استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة اتاتي في لفظ الانفراد وعن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار
عدم الغير فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم واللاوجود بل في هذه الحالة لا يستحق
العدم ولا اللاوجود وان كان منتفيا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فنسلم ان الممكن لو انفرد استحق العدم او اللاوجود لكن
هذا لا استحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قولنا يكون الانفراد او جوابه ان الشيخ لم يقل ان الممكن
لو انفرد لا يستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او لا يكون له وجود وقولنا لا يكون له وجود ليس معطوفا
على العدم حتى يكون معناه لا يستحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال والا لكانت الجملة معطوفة تعطى المفرد بل هو معطوف
على قوله لا يستحق العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله واما
بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا اللاوجود فالمدعى احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق العدم
او لا يستحق الوجود واحدا لازم لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل فامع اعتبار وجود العلة
او مع اعتبار عدمها والاصح اعتبار شئ منها ولا شك ان وجود العلة غير الممكن وعدم العلة ايضا غيره في العقل فاذا قلنا
عن الغير بها عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج
فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة ليست غيرا في الخارج فالانفراد
عن الغير بها ان لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة يستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين الا فرق
فرق والا لوجب ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها مع الامرين الا ان المراد ليس
بذلك لان القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصوران يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر
ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس
الى العقل ولا يجب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات
واحد الامرين لازم وهو المطلوب بهذه الغاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذا
لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود وهو الحدوث
الذاتي فحذف ذلك للاطناب على ان الحدوث كون وجود الشئ متاخرا عن عدمه حتى ان هذا التاخر ان كان بالزمان كان
زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتاخر الوجود عن الاستحقاقية الوجود لا يستلزم تاخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح

على ان الحدوث الذاتي بهذا المعنى لكنه مخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشئ بحيث اذا ارتفع ارتفع الشئ امر
دون العكس فقدم احدهما ان كان صفة للملزوم متاخرا عنه بالطبع مع انه يرتفع المزوم عند ارتفاع اللازم
بدون العكس بل لو ارتفع شئ لارتفع آخر بدون العكس يكون متاخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع
الذات لانه ليس بارتفاع فلا يلزم تقدم على ما بالغير والحق ان ما ذكر غير في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج
اليه المتاخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم غير بد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة لقائل
ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد غير عن
هذه القضية في الفصل الآتي بالاستشهاد وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت بديهية فكيف صارت ههنا
تنبيهية وان كيف صارت ثمة مغيرا عنها بالاستشهاد وجوابه ان ما ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولهذا ذكر في هذا الفصل
مجرد الدعوى فلخص ولخلك لك غير عنها ههنا بالتنبيه وشبهه بالاشارة قوله والمنسوب اليه الهاوي منسوبة الهاوي الى آدم فيقال
آدمي بالقصر والفتح واما الى آدمة فيقال آدمي بالمد والكسر وهو خطاء لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة قوله تنبيه
واشارة في هذا الفصل لكن احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في
سببيته للسبب اما ان كان ما بحيث حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يوجب حصوله عن العلة
التامة كان صدوره عنها ممكنا فلو وجد لاستتبع غلابة لا من سبب آخر الى نهاية وايضا لا يكون ما فرض علة تامة لانا
لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول مع تلك الاولوية علة بحيث العلة اولى من العدم ولم يتبعه الى احد الوجوب بانا نقول المعلول مع
تلك الاولوية ان امتنع الصدور عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يقصد عنه تارة ويمكن
ان لا يقصد عنه اخرى وحينئذ لم تقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر للرجح وهو
محال وان توقف لم يكن العلة التامة تامة هذا خلف ومن فوايد الكلام ان الوقوف من هذا البحث للتنبيه على قدم العالم
فان جميع الامور المتعاقبة في موثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني ظاهر فكان شئ منها حادثا
لافتقاره الى موثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون الامور المتعاقبة في موثرية الله تعالى في العالم ازلية فقبول العالم
ازليا يوجب ترتب الاثر على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجيح
مرجح ويجوز الاول قوله مفهوم ان العلة بحيث يجب عنها الكون الشئ بحيث يصدر عنه آخر كذلك يجب ان يصدر عنها ذلك الشئ
ان توقف او قوم احدهما لزم التركيب واللازم انتفاء وصدقتين في الخارج فتعدد الصدور ليستلزم التركيب او تعدد المعلول
في الخارج فالواحد الحقيقي وهو الا تركيب فيه والا جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر لا
يكفي به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد تغاير الحيثيتين تغايرا ما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز
ان يكون وجوب آتي في الخارج من حيث يجب عنه وان اريد تغايرا ما في العقل فلم لا يستلزم تغاير حقيقتها في الخارج

هو ظاهر والجواب ان الاثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي
١٢٥
فمن ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت بعض تلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد ولا امكن ان يحصل عن اثر آخر
باعتبار جهة اخرى وخصوصية الى ذلك الاثر وقد عرفت خلافه عندنا بالصدور وغير الصادر وشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ثمن
حركات متعددة فانه لم يحصل لها خصوصية بالنسبة الى حركة ثم يصدر عنه تلك الحركة وانما صار ارادة تلك الحركة فانها حالة خاصة
مخصوصة بها فهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنه الا شيء واحد وان كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة
الى آخر وبهذا يتضح هذا الامر لكن مسبوق بوجوب سبق وجوب صدوره عن الفاعل على وجوب صدور الاثر عن المبدأ والاول
اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستند اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات
حصول شيئين وبهذا اتضح صحة الكلام في هذا المقام وما تقرر ما ذكره الشيخ من ان الحيثيتين ان قوم تلزم التركيب ان ترتب
تلك الواحد يكون علة لها فان اللازم لازم وح يكون عليته لاحدهما غير عليته للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهي الى التعدد
ويرد عليه انا لا نسلم انها يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانا وجوديين وهو ممنوع سلمنا ولكن لا نسلم ان اللازم يجب ان يكون
علة للازم فان علت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون معللا فقول حيثية العلة انما يجب
ان تقتضي العلة الفاعلية لاني كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني فان الشيخ فرض الدلالة في الدليل
بالخلف بان يكون علة لاحد وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل لان المعلل بالعلل
الكلي في صورة ويستدل عليه فلا يجد فيه ولا يسيء اذا كان الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله
والزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان الى آخره وعلى هذا يكون قوله وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر
هو منفهم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد اذا كان علة للوازمه وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص الدليل لا من مفهوم
قوله وفي بعض النسخ بزيادة او التفريق الحيثيتان اما ان يكون احدهما مقوما او لا يكون بل يكون كل منهما خارجا والاول
يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح جنح الى هذا آخرا وهو انه لو كان احدهما مقوما والآخر خارجا
كان حيثية المقوم غير حيثية اللازم لاستلزام مبدأ ان يكون الحيثية الاستلزام مبدأ ان كان خارجا والكلام فيما الى ان ينتهي
الى امر غير مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حيثية تستلزم ذلك اللازم هو احد الشيئين المعللين الحاصل الحيثية الاستلزام
قوله يلزم منه تركب الماهي ماهية الشيء لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب وكراهة التركيب والمقتضي كلام الشيخ
ان الحيثيتين اذا كانا مقومتين فاما ان يكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اي الحيثيتان تدلان على التركيب
فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود وان لم يكن
تحاذ التركيب لا في ماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شيء في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود
والماهية او يكون التركيب بحسب تفريقه الى اجزاء او الى جزئيات والحامل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود يتضمن

وجه الحصر ان التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود والاخير تركيب بعد الوجود فهو التركيب في الماهية والاخير
باطل بوجوه منها ان التركيب الذاتي يقتضي ان يكون الوجود بعد التركيب الشيء المنضم اليه جزئية وقد تقدم ان التركيب
لا يحصل بعد الوجود اولا والثاني هو التركيب في الماهية كما ذكره المحقق الطوسي والاول باطل لان الشيء ما لم يحصل بعد الوجود
كيف يتركب الوجود ومنها ان الماهية بعد الوجود الاول اكثر تركيبا ليست من اجزاء ذلك الجزئيات شيء اصلا وان فرض كذلك الجزئي في هذا الفرد حال
ان خارج عليها ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان المنضم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والاخير تحس جزئيات
بل اجزاء قوله عارض الفاضل قد علمت ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين لعدم تركب العلة او تعدد صفاتها كما نفس الشارح
عليه في قوله بل موصوفا بتلك الصفات او شيء موصوف بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بزيادة الى ان تغاير الحيثيتين موجب لتعدد
تركب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقضا ما وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فيلزم
ان يسلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه فان كان احد المفهومين متوقفا يلزم التركيب وان كان
كل واحد منهما مستقلا لا يحتاج الى علة واحدة والكلام في التسلسل او ينتهي الى التركيب فان لا يتصف الواحد الا بصفة
واحدة فان المفهوم من اتصافه بالحجر من شأنه غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخره وان لا يقبل الواحد الا شيئا واحدا فان قبول
احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفعة بالمنعين المذكورين لورودها عليه لا على الاصل الدليل تحرير الجواب ان
ان السلب الاتصاف والقبول متعدد لاختلاف الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على سلوب مسلوب عنه
فالسلب يتوقف على الشيء بالقياس الى سلوب غيره بحسب سلوب آخر وكذا الاتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول
الشيء لقبول غير قبوله لآخر وكان السلب عن الشيء والاتصاف وقبوله متعددة كذلك الشيء متعدد بحسب تلك الحيثيات
وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد والسلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء المتعدد
الحيثيات وهذا الصدور فلم يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن ذا حيثيات متعددة فقوله لا يكون
الا التركيب فهذا استلزم تعدد القيود والتركيب لم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا
ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد فلانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستند تعدد الوجه الى الصدور
يتوقف على امرين فيلزم التسلسل او ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء
المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كان له حيثيتان لم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور الشيء
بحسب اتصافه حيثياته اعتباريه ولم لا يجوز ان يكون خارجيه وح يجوز ان لا يكون متعددة فيلزم التركيب على ما قرر
فيلزم ان يكون عليته لهذا غير عليته لذلك ويلزم التسلسل فالحق ورد ما اندفع اصلا وان تنزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور
ايضا متعدد بحسب تعدد الجهات والفرض عدمه وانما انا نتوقف على امرين يكون لاحد صدور وهو لم جوازا فانا نلتزم التسلسل
لو كان لا حد صدور آخر قبل هذا الصدور ونفس الصدور والمفروض فانا فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف

على الصادر والمصدر والصادر لكن وجه صدور موقوف في ذلك المصدر فلا يتسلسل اصلا وقوله الصدور يطلق على معنيين
متغاير فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا يجب اصطلاح القوم بل الصدور الغير الاضافي فيرجع الى العبارة
الصحيحة كون محال لهما شيآن اذ الصدور ماهيته الصدور وان كان اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الحيثية
التي للعلة ليست اضافية تتعلق بما اشرنا اليه قيل هذا دليل حجيتي على ذلك بانه لو لم يكن كذلك اي لا يجب من تحقق العلة
عن المعلول اثاثة فاذا ان لم يجز ذلك لزم القول بحدوث لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة
تامة لحادث ما والا لزم قدم فصدور الحادث عنه موقوف على حادث آخر وهلم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد الحوادث
لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة اي ما يكون كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ولا مجموعها موجودا والاول باطل لانتفاء
عين المتفاوي وكذا الثاني فان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى محاذات ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى
اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لها نهاية كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون
قوله لم يكن كلية حاصرة لا جزاؤها سهوا فتنافي حكم ذلك مستدرك لا حاجة اليه اصلا قوله لان ذلك يقتضي قدم الفعل الحكم
بيستلزمون على قدم فعل الله تعالى بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته
الاولية وكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل والثاني
بالاولية لزوج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل بتقريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد اذ
العدم الصحيح لا تاثير فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده في بعض اوقات حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاوقات
من صدوره في بعض بل لو كان صدوره واجبا لوكان في جميع الاحوال لوا صدوره وكان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل
او عدم صدوره بالمرة وهذا بالتحقيق رد على من قال انا حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الغزالي
والثانية وتقييد العدم بالصحيح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة قوله واما توقف الواحد منها قدم على الجواب
مقدرة وهي ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر او احتياجه اليه انما هو جوده والا لكان معدوما توقف وجود الثاني على
وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج في العدم اي انما معدوما ان معدوما لان الحادث الاول ثم ان
المتكلمين لما اثبتوا اولا الاوقات واولا الحوادث فتعلم منهم ان توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له انما يكون فيما
مضى وقتا لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث وينقضي ما لا نهاية له ثم منها ثم يوجد بعد الحادث فالشيخ يستشهد
وقال توكيد لزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يحصل النوبة اليه وهو محال ان عنيتم به
ان هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت فمسلم انه محال بل ممنوع صورة النزع وان عنيتم به
ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعد ذلك
الحادث فلم لا يجوز ذلك وما لم يصدق لو كان في مضى وقت كذلك سواء كان المستند على ان كل وقت فرض يسبقه حادث

الا عدم حصة في جميع الاوقات كذلك فلا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد والياشا يقوله بل اي وقت فرض الى آخره
وقول الشارح كان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له متفق على النقض لانه فرض ذلك
بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث بتخلف فيوجد الحادث اليومي اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اي وجود الحادث
اليومي في اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له كما هو خلاف الظاهر بل هو بين الشق الثاني من استفساره والعبارة المنقحة ان
ان عنيتم توقفه لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له وهو
ممنوع حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم الملازمة وان اردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له وهو
غير ممنوع فلا نسلم بطلان التالي ممنوع قوله مراده ان التسابق في القدم والحدوث مستحيل جواب سؤال الامام ودعوى
مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة صانعها ولا كثرتها وكذا العكس
فان اثر القدم والحدوث في مسئلة الوحدة في قوله سبحان يجعل ما يجب الوجود واحدا خال عن التحصيل اجاب بان المراد
المطلب في مسئلة التوحيد بالعيان مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب
قال ترجمة هذا الخط بثلاث امور الغايات ومباديها والترتيب فالمناسب ما ذكره الشارح فان الشيخ في هذا الخط نفى قوله
غايات افعال المبادي العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي تشبهها بالعقول وبكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت
مبادي الغايات وهي العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ في الدلايل الآخر على وجودها ثم شرع
في ترتيب الموجودات فقدر تب المباحث في الخط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام المقصد في هذا الخط
ان كل فاعل يا القصد والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين في الخط السابق من ذواتهم
الى انه تعالى مختار فلا بد من القول بالارادة فلو كان كل فاعل يا القصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون تعالى مستكملا
بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لغاية مستكمل بفعله واللازم منه موان لا يكون الباري فاعلا لغاية لانه لا يكون فاعلا
بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل
اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان يكون فاعليته ازليا لان خلافه يستلزم الحدوث بالمعنى الذي ذكرناه فاعل يا القصد والارادة
فيجوز ان يتعلق ارادته بتخلق العالم في وقته وبالبطلان ذلك يندفع هذا القدر وفيه نظر لانهم يحيلون للباري ارادة متجددة
وبهذه الارادة الازلية نفوا القائلون بها الحادث آنفا قوله وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان قضيته لانا قال لو كان قضيته
لانه تعريف الشيء وتعريف الشيء ليس تصديقا بل تصوريه وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرف
والمعرف قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شيء آخر فهو فقير وهو ظاهر
ليس بنقيض مجعول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء خارج عنه وان تقاربا في المعنى ومجعول ليس بنقيض
موضوع الاول وهو الغني وان كان في قوته وكلام الشيخ انما اعتبر في الغني الاستغناء في اللوازم الثلاثة تامة لوا المفرق التي

منها بلزوم ان يكون فقيرا فقد يكون غنيا وقد ذكرت سابقا كذلك قال الامام لما فسر الغنى بانه الذى لا يفتقر فى احد امريه الى الآخر كان الفقير بخلافه وهو الفقير فى احدهما فرجع كلامه الى انه لو افتقر فى احدهما لا فى الآخر لكان فقيرا فى احدهما وغنيا فى الآخر فيرد عليه ما ذكرناه اقول ويمكن ان يجاب عن هذا الايراد بان الشارح بعد تسليم ان الفقير هو المفتقر فى احدهما لا فى الآخر انما يسلم ان معنى الفقير هو المفتقر فى احدهما بالحمل الشائع لا بالحمل الاولى فلا يلزم من كون الفقير بالحمل الشائع هو المفتقر فى احدهما لا فى الآخر ان يكون الفقير بالحمل الاولى هو المفتقر فى احدهما لا فى الآخر حتى يرد ما ذكر من الايراد

قوله وفى المال بخصوصه الخ اقول لا يخفى ان هذا التخصيص لا يفيد شيئا اذ لا يلزم من كون الفقير فى المال بخصوصه هو المفتقر فى احدهما لا فى الآخر ان يكون الفقير فى مطلق الاضافات هو المفتقر فى احدهما لا فى الآخر حتى يتم ما ذكره من ان الفقير فى المال بخصوصه هو المفتقر فى احدهما لا فى الآخر

قوله وهو الاعم على الاخص مفيد الخ اقول ان اراد ان معنى الفقير ذلك لكن لا نسلم ان حمله على المفتقر فى احدهما خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تعريفا بالمعنى الحدودى فتفهم

ومما يعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعى على ان فيه نظرا اما فى الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغنى فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الغنى فلا يلزم المحذور المذكور واما فى الثانى فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد ذكر المعنى الواحد فى الخطابة والمجاورة ايضاحا وتفسيرا للعامة لكن المقام يرد بانى يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه فيحتاج نقله تغيير العبارة ووقع من اختلاف النسخ الظريق الثانى ان الامام صدر هذا الفصل بما نفى تفسير المغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير فى ذاته وفى شئ من صفاته الحقيقية والاضافية نفى قوة قضية قايلة بان المحدود هو الحد وهو فى قوة قضية قايلة بان مقابل الحد مقابل المحدود فلو لم يكن فى هذه القضية فايدة لم يكن فى التعريف المنفى فايدة فحينئذ تقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير فى شئ من الثلاثة وانه فايدة فى حمل هذا المعنى على المفتقر فى شئ منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من حمل الغير عليه فايدة فان السامع ربما لم يتصور الغير بكنه معناه بل بوجه ما حمل عليه يفيده ويقرب معناه الى ذهنه

قوله اعلم ان الشئ الذى انما ان يحسن المقصود من هذا الفصل ان الفاعل الموصوف بكذا يفعل الموصوف بكذا يكون ذلك الفعل احسن به واولى له فيكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن به واولى له وهو الاحسن من غيره فهو مسلوب كمال فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض عايدا الى نفسه واما اذا كان عايدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عايد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضا فيفعله والا لزم فان قيل الفعل لا لغرض عايد الى نفسه ولا الى غيره بل لان الفعل حسن فى نفسه اجيب بان الفعل الحسن فى نفسه لا يختار لا جل انه حسن فى نفسه الا اذا كان احسن من الترك بالنسبة اليه وانما يمدح عليه بهذا حاصل المقصود المثلثة

قوله فان قبح ما يقال من ان الامور العالية المبدا والغاية تام اما فباتة وهو المبادى تعقل وانما بالعلة وهو سايرالمبادى العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدا والعلة لا يفعل لغرض فى الف مرة الا مستكمل العالى بالسافل وهو محال واما المبدا والحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء بمعنى انه مبدا لجميع الاشياء والمراد بالمصاد عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل لان اللازم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو غاية الكل ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان

فاعلا لذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته لاجل غاية اى لاجل الغير فاعليته لاجل هو انه ذكر فى الفاعل الغاية يكون غاية بالعرض

تكافان منه الاشياء بمعنى ذلك للجعل الاشياء واما المبدا العالى فهو وان لم يكن منه فاعلية فى الصانع الفاعل الا ان المبدا والاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية للفعل فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته بالنظر الى ما فوقه وبانا المبدا والحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما يسلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وان قال سوف يتضح لك ما قلته ان شاء الله تعالى

هذا الحكم العام نتيجته بل هو لازم من لوازم العلة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال ولاسم الفضل بالتعريب المنسب

قوله وعلل ذلك بكون كل شئ منه اى كل كون كل شئ كما يكون كل شئ منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فكل شئ فاعل

نفس الغاية وهو فاعل لكل شئ فكل شئ يكون غاية لكل شئ لكن انما ثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل

كما ذكرنا فيصح ان يكون الفضل معتنا بالتعريب لانه لما كان الفاعل نفس الغاية بتحصيل كونه غاية يكون منه فاعلا للتعليل الثانى

تنبيه ما تعقل الا تحتى وفى الوجود والتعليل بحسب التغاير العقلى فاحفظ

قوله ينبغى بجملة يراد بها ما قاله الحسن العقلى

اقول الاجمال انما يثبت لو كان لفظ ينبغى موضوعا للحسن العقلى والاذن الشرعى على ما توهموا بل هو موضوع للطلب الاعم فاذا قيل العلم ما ينبغى فمعناه ان العلم حسن فطلب الحصول ما يوجد ان كان حسنا عقليا وكذلك قولهم النكاح ما ينبغى فمعناه ان النكاح حسن فطلب الحصول ما يوجد ان كان حسنا عقليا او شرعا فالاولى ان يقال ينبغى بمعنى يحسن عقلا او شرعا

على معان كون الشئ صفة كمال او مايا للمطلوب ومقتضيا للمدح والحمد او كون هذه المعانى طلبا اما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان فضل الله على عدم مقتضيه للمدح وفضل الله مقتضيه لذم الشارح سيصرح بهذا حيث يفسر القبح بالحسن

فى هذه الاصول بالعقليين فكانا نغض على عدم المنع تنبيها على ما سيصرح به ومنع الحصر بمعنى ينبغى فيخرج ذكر من المعنيين وهو ظاهر

قوله وكذلك القول فى الدواء الصحيح هذا جواب سوال آورده بعضهم بان يقال الدواء المزيل للمرض لغة يجب ان يكون مزيلا لمرض البدن او نزاعه المرض فلا شك ان تحت البدن ونزاعه المرض ما ينبغى بالمرض فيلزم ان يكون الدواء اى جوابا فاجاب بان الدواء لا يضاف بالذات الا الى ما ينبغى البدن ملايمته او مضاده للمرض ثم انما يوجب الصحة اولا ان ازاله المرض فضلا بالغيه بالذات الصحة او ازاله المرض وهكذا سايرالفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعى يفعل شيئا وذلك الفعل محال له بالذات واما له بمحال الغير فهو ما يعرض وغيه نظرا ما تقول يجب ان الفاعلة الدواء بالقياس الى الصحة او ازاله المرض بسبب افادته اولا

لانه يضيف بالذات تلك الكيفية الملايمة تضيفه او المضادة للمرض وهى امور موثرة بوضع فيه فوجب ان يكون دواء بالنسبة

الى تلك الكيفية الحادثة فى البدن وتحقيق ان الدواء الحار اورد على البدن البارد المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهى

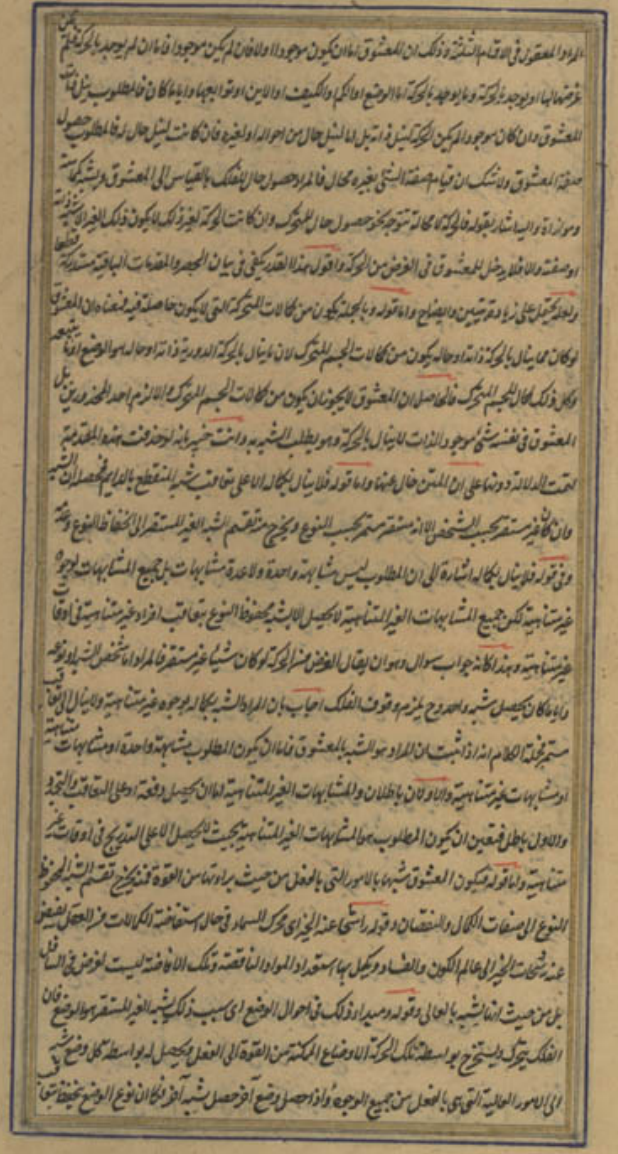
ما ينبغى لذلك البدن فنفعها وكذلك المفرح ليزاورد القلب الضعيف يقتضى بالذات تقويته وهى ما ينبغى للقلب الضعيف

على ان المراد بالذات ان كان جاريا مجرى العلة يلزم ان لا يكون المبدا الاول بالقياس الى المعلول معلولا جوابا لما يكون جوابا بالقياس الى شئ واحد فقط فان غيره انما يوصف بذلك بواسطته وان كان المراد به ما يفيده بالحقيقة كما بالعرض سواء كان جاريا بواسطة او بدون واسطة

فاختلال الاعتدال يمكن ان يوجب الموت بالحقيقة ثم يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بسبب تحليل الرطوبات التي هي مادة الحرارة
الغريزية ثم يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ في تعريف الجواد الحق جعل
وطلب قصد الشيء بعوض والعلم بنفسه القصد مطلقا بل قيدا بالعوض فقد يحسب المعلوم على اثباته مطلقا ولو كان القصد
في الافاضات لاتسام لم يكن للتقييد احتمالا وهو مناف لما سبق فان فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجواد فلا اقل من اعتبار
الشعور بالفيض مع ينتفع جميع النقوض قوله فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة فهو مستكمل بما يقتضي فعله
او بما يستفيضه وذلك لان الفعل بالطبع لكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو مستكمل بالفعل وان لم اثباته
في الفصل المتقدم بان الشيء اذا حسن له ان يكون منه غيره فلو لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن فهو في حد ذاته مستوجب لكمال
وان كان لدفع نقص فهو مستفيض بالفعل لانه يستفيد في مقابلته فعله التخلص من النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله
الشيء الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه تخلص من الذم فهو مستفيض بما فعله وهذا البحث اشارة
الى الفرق بين الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا في مواضع اخر منها
حيث فسر الغاية قال لا يجوز صدوره عنه قصده عادة وقال بعض ذلك ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل
بالارادة مستكمل بل مع تحقيق اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك مبنيا في سبق مثل ان الله تعالى فاعل بالاختيار
ولعل المراد هنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة لا لغرض قوله جار مجرى القضيتان
اشتركتا في الموضوع والقضية المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيه راجع الى الذي يفعل شيئا لو لم
يفعله لم يكن منه هو حسن ولا الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح منه او لم يحسن
فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين ما قبح الترك او عدم حسن الترك
فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل التلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما
يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا ومن البين ان لا يحسن الترك ولا الفعل ولا تحمل القضيتين على الاختلاف في التغاير
لكن تفسير المتخلص بالمستفيض تفسير للخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستفيض وليس كل مستفيض متخلصا من
المذمة لجواز ان يستفيض شيئا في مقابلة فعله لا قوله لا تجد ان طلبت مخلصا كان سائلا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول
لا يفعل لغرض اصلا والمبادي العالية لا يفعل لغرض في السافلات ولا شك في صدور الموجودات على الترتيب والنظام
اللائق بها اليس بحسب طبيعة ولا اتفاق فصدورها من المبادي على ذلك الوجه باي وجه يتصور اجيب
بان ذلك لعناية الباري تعالى بها وهي تمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تعالى عالم بكل
الموجودات مع اوقاتها المرتبة حتى انه عالم لكل موجود موجود في وقته فتلك الموجودات فائضة عنه في اوقاتها
حاضرة لديه ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضاء باعتبار الوجه الاصلح فيه دونه قوله والمقتضي الغرض الذي الحفظ

في الغايات مراده ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة
او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبير والتصرف وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول
بدأ وبين ان غايات افعال المبدأ الاول والمبادي العالية اعني العقول فبين اولا ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر
وصف الغني ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين الاخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادي العالية ولما فرغ عن العقول
شرع في غايات افعال النفوس وهي اما سماوية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط قوله ومعنى انه
يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم
فهو مسلم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه وهم لا يجوزون ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه او دفع
المذمة بفعله فان الشرع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لا شك ان
الاستفسار لا يكون من حيث الاجمال او احتمال اللفظ لمعان وقد بين مفهومات الغني والملك والجواد وجعل سلبها
لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا فسلب تلك الاوصاف لا يحتمل في ذلك المعنى وهو انه متى لم يفعل لم يستحق الذم ولو
يفعل يستحقه فهو استفسار لمعنى لا يحتمل اللفظ اصلا وهو قبيح في المناظرة فلا يقال ان عنيتم بالانسان الحجر فلا نم انه ليس
بحي واما قوله وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه فقد بينا الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي لهذا القضية
ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لو تساوى
الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك فلو كان ذلك الفعل اولى به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية
وتحصيلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله لزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا
فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالي بل المغايرة بينهما ظاهرة لا تخفى على ان قوله في الجواب
ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا يدل على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل
ما وجب لم يستحق الذم ولعل المراد به انه لو عنى بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه
رد الكلام حينئذ لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها
اظهر ولهذا قال الشارح معناه على وجه يستكمل به لم يكن كلاما فائدة قوله قد تبين في النمط الثالث علم انه بحث في المسألة
متعلقة بها وهو ان ترتيب الكلام منه الى الاستعداد والايجاب يتكرر بعض ما سبق فان تكرار الدرس بما يجلب تشوق النفس المعقول
قد تبين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية او مبدأ امر خارج
المحرك فهي قسرية او لا وح لان يكون مع شعور وارادة فيكون ارادية او لا فيكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك
طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل جزء من اجزاء المسافة يتركها بالحركة المستديرة يكون
تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع

امر يتبعا بر تبا بالنفس المجسم وقد ثبت ذلك بعد لانه قوله لم يرد ان يصح الاعلان تلك فقد ار سطو فعلوا من ار سطو
ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه الارادة جزئية فلا يستدل الشيخ على وجود مبدء الارادة الكلية لم يستحسن
ان يصح بخلاف اقوال قلامذة ار سطو افهذا قال ان كان قوله ولا يكون ان يقال ان تحريك السماء الذاع شوقي ما بين
في التشبيه المتقدم ان الافلاك نفوسا تحركها ارادات بين الغاية من تحريكها تتعقل لذاتها تحرك الفلك ارادة قاهرة
بها اما محسوس او معقول اي غير حدك بالحس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب اليه ويطلبه للدفع وجذب الملايم
هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لا يكون الا في الجسم
متغير من حال غير ملايم الى حال ملايمة والفلك بسيط منشأ بالاحوال واما ثانيا فلان محركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب
الى غير النهاية لا تتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة وفرط المحبة معشوق
رجح اما ان يريد بنيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته ان العاشق الطالب اذا لم يطلب لذات المعشوق
ولا صفته ولا شبه ذاته ولا شبه صفته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فيفرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد بطل
الحصار الاقسام في الثلاثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب
اما ان يحصل في الجملة او لا يحصل ابدا وايا ما كان يلزم احد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فتعين
ان تكون الحركة لنيل شبيه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجودا وهو يطلب الشبيه به فالمطلوب اما ان يكون
نيل الشبه المستقر اي شبها واحدا بالذات او ايا فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اي شبها بعد شبه بحيث
يتقضي ويحصل شبه آخر ولا يخلو اما ان يتحفظ نوع بعاقب الافراد او لا يتحفظ والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك
فاذن المحال المطلوب شبه يحفظ النوع بعاقب افراده غير متناهية بهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق
اما من حيث هو الة من القوة اي في صفات الكمال ومن حيث انه بالقوة اي في صفات النقصان والثاني مح
فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك
معشوقا موصوفا بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لا حاجة الى هذا التقسيم المذكور الى المحسوس
والمعقول بل يكفي ان يقال لما كان تحريك الفلك ارادية تفرد له لا بد ان يكون معشوقا وح اما ان يكون تحريكه لنيل ذاته
او صفاته وشبهه الى آخر الدليل ينتقل المطلوب اثبات العقل وهو متوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد
من ذلك التقسيم والرجوع الى بيان ما عسى يشكل عن الشرح والمتن فقوله فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن
عقلنا العملي اي القوة العملية قد سمعت ان للنفس قوة نظرية وهي التي بها تفعل بالادراكات والانطباعات
المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك الآلات فهي تتصور اولا ما سيتأتى بها تم تحرك الآلات ليحصل ذلك الشيء
فكذلك الفلك يتصور ما يتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون اما شيئا يحصل الذات فهو بيان لحصر



المراد المعشوق في قوله ما الشقة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لم يوجد بالحركة فلم
تحرك لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم والكيف او الاين او توابعها وايا ما كان فالمطلوب نيل ذات
المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لتنيل ذاته بل لما نيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حال له فالمطلوب حصول
صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق فرسخ كما تسمه
وموزاة واليه اشار بقوله فلو كانت الحاجة متوجهة لحصول حال المعشوق وان كانت الحركة لتغيره فذلك لا يكون فذلك الغير لا يشبه ذاته
او صفته والا فلا يدخل المعشوق في الغرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة فتخلط
ولعله تحمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة فيكون من كمالات المحركة الخ لا يكون حاصلة فيه فنقول ان المعشوق
لو كان محمولا بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه
وكل ذلك محال لان الجسم المتحرك فلا يحصل ان المعشوق لا يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم احد المحذورين بل
المعشوق في نفسه شيء موجود بالذات لا ينال بالحركة وهو يطلب الشبيه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة
تحت الدلالة ودنا على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب شبه المنقطع بالدوام فحصل ان الشبيه
وان كان غير مستقر بحسب الشخص لانه مستمر بحسب النوع ويخرج من تقسم شبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه
وفي قوله فلو ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المشابهات لوجوه
غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بشبه يحفظ النوع بتعاقب افراده غير متناهية في اوقات
غير متناهية وهذا كاف جواب سوال وهو ان يقال الغرض من الحركة تحصيل شيء غير مستقر فالمراد اما شخص شبيه او نوعه
وايا ما كان يحصل شبه والحدوث يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد شبه بكماله بوجوهه غير متناهية والا يحال الى التعاقب
مستمر فحينئذ الكلام انما ذا ثبت ان المراد هو الشبيه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات غير متناهية
او مشابهات غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات الغير المتناهية لا يمكن تحصيل دفعة اولى التعاقب والتجدد
والاول باطل فتعين ان يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير
متناهية واما قوله فيكون المعشوق شبيها بالامور التي بالفعل من حيث هو اتم من القوة فنقول يخرج تقسم الشبه المحفوظ
النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راسا عنه الخ اي محرك السماء في حال استفاضة الكمالات من العقل الفياض
عنه تشبهات الخير الى عالم الكون والفساد وكمل بها استعداد المواد الناقصة وذلك الافاضة ليست لغرض في الفاعل
بل من حيث انها شبيه بالعالي وقوله وصيدا وذلك في احوال الوضع اي بسبب ذلك شبه الغير المستقر هو الوضع فان
الفلك يتحرك ويستحيل بواسطة تلك الحركة الا وضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه
الى الامور العالية التي هي بالفعل من جميع الوجوه واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكان نوع الوضع يحفظ حتى

الحركات ليس شيء منها مختلف الاغراض بل الاجل نفع الناس فان الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصد
وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للناس فهذا اختيار الشيخ في ابطال
هذا المطلب طريقان الاول انه يجوز ان يكون هيئة الحركة ان جعل المعلول لها جاز ان يكون نفس الحركة ان جعل المعلول هي
ان السكون يحصل جزئية الفلك كالحركة لكن اختيار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض ان سواء الامام معارضا الثاني انه
لا يجوز ان يكون هيئة الحركة ان جعل الناس كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة ان جعل الناس فان اشتراك الدليلين وهذا الطريق هو المعتمد
في دفع ذلك الغير بهذا الضرب عن الطريق الاول بقوله بل انه كان الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الثاني
بان مقصود الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة
فالحركة هي حركات غير متناهية والتشبه انما يحصل بالحركات غير المتناهية وهذا هو الذي ذكره الشيخ في ابطال
وذهب الى اختيار هيئة الحركة ان جعل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ بعضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض
وجوز كون اختيار الحركة ان جعل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع التساوي
تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس بطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بقدر ما يحصل
من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحيث لا يرد
على اصل الدليل لكن المنع الذي اورد في النقض مما يرد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مما يتوقف الشيخ بجوز ان السكون
قولا ما قال به الامام فهو زيد لا دخل له في الجواب كما ان قوله فالعلة الداعية الى بعضها هي الحركة الى آخره لا مدخل لهذا الجواب في دفعه
قوله فحمل الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد من قوله ان الوحدة ان المتشبه به البعيد واحد من قوله ان الكثرة
ان المتشبه به بالتقريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله والجواب عن الاول بتقريره انما يختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله لو كان
كذلك لزم تشابه الحركات فلا تتم لزم انا نازم لو كان متشابها بقريب او بعيد ومجموع بل هو متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن نختار
ان المتشبه به بوضع غيره قوله فلا يكون هو متشبها به قلنا لا نسلم فان المراد بالمتشبه بما له دخل في التشبه به والمراد الاول
كما ذكرنا نعدة وجه للتشبه به فلا دخل في وجود ذلك قوله في كيفية صدور الحركة عن الشيء المتصور اي كيف يعقل ان الشيء
بسبب انه متصور شيئا ويدرك كما لا يحرك شيئا آخر والمثال ان المتعقل الانساني بما يتعقل امورا متقضية في الخيال صورا لها
على سبيل المحاكاة لتعلقه بها بالتقض تيسر الانفعال الى البدن وتوجب له حركة دون سكنة فكان احداث الانفعال في
انفسا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال النفس الفلك
موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله القوة قد تكون على افعال غير متناهية النهاية الا ثانية
يعني ان الحركة بالذات فعل ليس بكم بالذات ليس بكمية والقوى ليس بكميات وغايتها والنهاية بالكمية كمية تارة واما ان انفعالات
وهي عدة آثار واما الاتصالية وهي زمانا اما متناهية او لا نهاية بحسب عدد حركاتها فهو الانفعال بحسب العدد واما متناهية

الثانية انما هو بسبب الميل الثاني لئلا يكون حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول الا اجتماع الميلان المختلفان في آن وهو محال
بل في آن آخر فيه الملاقاة وصول وغاية تقرير كلام الشارح في اثبات الثاني ان يقال قال الوصول وان استمر زمان اللاان
حدوثه آني لان الميل الموصول موجود في الزمان ثم صاحبه غير موصل في زمان آخر فاما ان يكون بين الزمانين آن فذلك الآن
لا يخلو ان لا يكون آن الوجود واللا آن اللا وصول لاستلزام ارتفاع النقيضين واما لا يكون ان يكون آن الوصول لان الميل الموصل
في زمان الوصول موجود والشيء الموجود لم يرد عليه ما يعدمه فالوارد الذي يوجب اعدامه هو الميل الثاني الذي
هو ضده فلما لم يطرء الميل الثاني لم يعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان اللاوصول بل في
طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان
الوصول آني واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يتوقف الوصول فلو ثبت السكون
لذلك لاحتاجت الحجة الى بيان السبب المعدم موجود في زمان لكن لائم انه متجدد اذ امر عدمي غير موصل فانه لو كان محركا
موصلا لزال التحريك ولم يعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال بعدا ولا يعدم فضلا عن محاربة سبب عدمي سلمنا
كون اعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لم يثبت وجود الميل
الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول وامتناع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله وكان اللاتصال
الذي هو معلول حاصلا معه وايضا كفى ان يقال اللاوصول آني لان السبب الموصل موجبه واللاحدوث ميل آخر
في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين
احدهما ان يقال زوال الوصول انما هو بالميل الثاني والميل الثاني آني فيكون بينهما آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول
واللا اجتماع الميلان بل آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني فالحدث
في زمان اللاوصول بل في آن ابتدائيه فيكون في هذا الآن اللاوصول منهولا يكون آن الوصول فلو ثبت الآن الثاني
بالطريق الاول لم نحتج الى اثبات اللاتصال وان ثبته بالطريق الثاني فالحجة كيست مبنية على امتناع اجتماع الميلين
بل يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن الوصول واللا كان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد وهو انه محال
ولما لم يذكر المحرك لم اذكر ان هذه الحجة مبنية على اجتماع الميلين وذلك لانا لو كنا نحن لكنا نترك الشيخ وذكر
المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول آني فنحكم ان النتيجة تمشي من غير حاجة
الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المتخالفين ليست تمتنع الاجتماع لذاتها بناء على القاعدة المشهورة وهي ان المقابل
بالذات انما هو بين الايجاب والسلب والمتقابلين المتضادين وغيرهما فليس لهما تحامل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
فالميلان انما يتعاقبان لاستلزام كل واحد منهما عدم الآخر وهو كذلك فزوال الوصول باعدام الميل الاول والميل
الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه يستغني الشيخ بزوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات

معنى من ذكر المتقابلين بالوضع لعل المراد بيان عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني فان الحجة لا يحتاج الى اثباته
فان كون زوال الاتصال آنيا موقوف على اثبات ان ذكر المتقابلين بالذات ليس بمغنيا عن ذكر المتقابلين بالوضع
بل الامر بالعكس والحق قال زوال الوصول يلزم الميل الثاني فيكون ذكره كذكره فلا صاحب الكتاب قوله لان سبب الحركة هو الميل
معدوم زمان لقائل ان يقول لما كان الاتصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف
يكون الميلان معدومين والجواب المراد من ان السبب المحرك الموصل انما هو ميلا انه متجدد غير باق غير الحلة فلا شك ان
ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول الفاصل معدوما وهذا الاتيان في وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين
قوله والاصل الآن زمانيا لان الآن لو اتصف بالعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد ويكون زمانا لا زمانيا قوله لان هناك قسما ثالثا
فان الآن حد مشترك بين الزمانين فانه انتهى الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء الزمان
والاستحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقيل ذلك الزمان موجودا واما آن فلا يستحيل ان يصدق زمان ما بكونه
في الآن الذي هو طرفه ذلك الزمان على صفة تلك الصفة بعينها يتحقق على الحق فيه لان الآن ان اقتضى العدم فيه
زمان اللاته ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل موجبة ظرف ذلك الزمان واللا كان معاند آن آخر قوله
كان ذلك الشيء في الجزء الاول معدوما وهو كون معاند ان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يحصل في الجزء الثاني
غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي يستحيل عدمه لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما وانه محال
قوله وانما ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة لو استند الى ذلك بان وجد الشيء المعدم على
التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل دفعة في آن فيلزم تتالي الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان
كل حاصل بعد العدم يمكن فلا بد من اول حصول يكون موجودا فيه فلا يحصل ثم من امتناع الحصول التدريجي انه لا يكون دفعيا
كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد عدم يمكن بيان امتناع الحصول التدريجي مستدركا ان ثبت
هذه القضية كفت في الاستدلال لكن لقائل ان يقول الحصول آن الحصول فلا شك ان بين كل حادثة آن يكون لها دفعة آن يكون موجودا فيه
فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه والا لم توجد في زمان هو اول ازمنة حصولها فسلم ولكن من اين
يلزم تتالي الآنات اقول على الوجه الاول الشيء الذي يحصل على سبيل التدريج اولا وعلى الحصول على التدريج حصول ما
هو غاية فانه يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد ان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة كحصول شيء كثير
في اجزاء الزمان لا ليس لحركة الا اجزاء والا لزمان اجزاء بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو عرض للزمان ان انقسم
بتوهم في الحركة ايضا اجزاء ويكون في تلك الاجزاء من الزمان كثرة ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء كثيرة
متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول في طرف الزمان
وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان وهو الآن او الحصول في الزمان لا في طرفه وهو معنى الحصول في الزمان لا على

سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن والا وذلك الشيء ليس بحركة فان هذا لا يصدق على الجسم في ذلك الآن
لان الحركة بالمعنى المذكور يصدق على الجسم في كل آن يفرض من من آنات ذلك الزمان حركة او التقبل بالاتصال وما
لم يصل الى الآن الفاصل وما تأخر من قوة في الغاية فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه
وبين الكون في التربيع والتثليث فانه ما لم يحدث في الآن وليستمر فوقه لم يحدث في الزمان فان حصول التدريجي والدفعي في الوسط
فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن وبمقابله ليس هو الوصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان ينقسم
في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصولا لا بسوية الاتصالية ويطلق على الزمان وهو الحصول السيلاني والثاني
حصولا في الزمان لا على وجه الانقضاء بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من
التدريجي وغيره بهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون قدم الآن تدريجيا ان يكون دفعيا
لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصولا في جميع الزمان الذي بعده وهو معنى ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة
الى الخط غير ان النقطة ربما يكون فاصلة والآن لا يكون الا فاصلا كما ان امكان النقطة توجد في طرف الخط فقط والا يوجد
في نفس الخط والا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف الزمان وموجود
في جميع الزمان ليس في طرف آخر الزمان وتحرير جواب شبهة الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من
الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود شيأ بعد شيء واما يلزم ذلك لو كان الزمان بالفعل
موجودا بالفعل عرضا الزمان شيء واحد بسوية الاتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة بسيطة بحيث لو تخيل تجزيه ليس
يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وقد علم كون حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه فقضايا هم هذه الصادقة
والا يلزم ان لا يكون ابجزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة
لا بانتفاء الحركة واعترض على الحجة السبتية على الميلين بمنع وجود الميل ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين
ثم بتجويز وجود ما في زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعده فنجوز بتجويز وجوده الميل الثاني
في زمان والميل الاول في زمان لا يكون زمانهما آن لا يوجد ان فيه او يوجد فيه احدهما وهذا الاعتراض ليس على الحجة الذي
ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان قدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان
يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجها آخرين وهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان التعصي
عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بمرامه قوله وتقريره ان كل حركة في مسافة المراد بحركة الحركة الحركة المتحققة
كانه قال كل حركة من الحركات المتحققة اعني التي لها حدود وهي التي لا سكون في الخط الزمان وما الحركات التي
لا تختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة او المحصر الممنوع بان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا

في عبارته فان الامر بالعكس فانه نقول القوة القوية هي محركة الكل اضعف منها هي محركة الجزء والمفهوم بالطبيعة فانه
عن التحريك اقصر وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلو تفاوت قوة القوة بالنسبة الى
تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في المحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قبول الغير المتناهي
الا في ما ليس مجموعه موجودا في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان وبان
ذلك لا ينافي كونه غير متناه بالفعل فما في بادي النظر اذا تحققنا امتداد ويكون له جهتان احتمل ان يكون غير متناه في الجهتين
وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احدى الجهتان والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى
الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقد ذكر في النظر الاول اعتراض ودليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم المتناهي
وبالكثرة والقلة كما متناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند الحكماء فانه دليل لا بالنظر الى مجرد مفهومه
وما ذكره لا ينافي من خواص الكم المتناهي فمنوع لانه قضية بجملوات الفقه تعالى ومقدوراته فلم يكن ان يجاب عن ذلك بان الكم
الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى
زيد عليها بعد ما لا نهاية فذلك شيء آخر وحاصل الجواب ان يقال سلمنا ان الغير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان
في الخارج لانه ليس لمجموع موجود في وقت من الاوقات الا قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن زيادة ونقصان
في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس كذلك وكلام الشيخ حيث
قال لا نهاية للزيادة والنقصان لا في وهم ولا في الخارج كل يوم وهو محال ان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص
في الخارج وهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس بموجود في الخارج في وقت ما وان كان المراد به ان قبول الزيادة والنقصان
في نفس الامر وفي الوهم فلا نسلم استحالة ذلك لم كان كذلك لم كان قبول الزيادة والنقصان في الجانب الغير المتناهي
وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم التفاوت في المحركات الغير المتناهي في الجانب الغير المتناهي وانه محال
محال في الخارج وكذلك في الوهم وبحسب نفس الامر والعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات
صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب ان يكون ما خوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت
وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرها قوله مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ما لما فقد في ذلك
الجسم كان قبول الاكثر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما
يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم المفارقة فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل
اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر بانها احدية
فيما يتحرك به بتحريكها وهذا في المقدمة الثالثة فلو حرك جسم بقوته الطبيعية محركات غير متناهية ويحرك بعض ذلك الجسم
بقوته الطبيعية من مبدا واحد فان كان محركة البعض غير متناهية ومحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين المحركتين في

في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي محركة الكل ايضا بالنسبة محركة الكلي الى البعض كنسبة قوة الكل الى البعض
ونسبة قوة الكل الى قوة البعض كنسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض كنسبة المتناهي الى المتناهي ويكون نسبة المحركة
الى المحركة ونسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا محركة الكل غير متناهية هف قوله اتعلى شيخ بهذا البرهان المشتمل على مقدمة
هذه البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا تقسم بالقسمة بحيث انها تكون
بجزء ارادة اصلا فضلا عن ارادة بعض جزئية الكل قوله ان قوة المحركة للسماء غير متناهية ثبت انها في الوجود محركة غير متناهية وانما وردت
المحركة المدورية فحاقوة المحركة للسماء غير متناهية القوة الجسمانية متناهية نتيجة ان القوة المحركة للسماء ليست قوة
جسمانية فيكون قوة مفارقة على ما هو المطلوب اما نفسانية والنفس المفارقة انما تحرك حسبما تحصيل الكمالات اللائقة
بتحصيل الكمالات انما يكون من موجبه يكون الكمالات حاصلة له بالفعل هو العقل فالقوة المحركة للسماء انما قوة عقلية
فان قلت ان اردت بالقوة المحركة للسماء المباشرة للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اردت بها
آثارها فلا يضر والا لزم عدم تناهي المحركات لان عدم تناهي آثارها ليس بحسب ذات القوة المباشرة فلا يستلزم
صدور المحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اقوى والاشكال انما يكون
غير متناهية آثارها والاستحالة صدور المحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فذلك القوة ليست جسمانية
بل مفارقة قوله يرد ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي يحرك بالمحركة المدورية فلم قلت ان المحركة
انما هي جسم سماوي هو كرة الفلك والجواب ان يكون المحركة الكرية تحرك بالارادة ويكون الكرة متحركة بالطبع
ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان المحركة السماوية غايتها العقل والا لم يحتج الى بيان المحركة الغير المتناهية قوله
والا الى ان المحركة المدورية جسمانية وانما يصح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لمكان قريب من اثبات تناهي قوة
الافلاك ويستنتج بهذا عدم تناهي القوة المحركة للسماء قوله ويرد على الاشكال على الفاضل الشارح المذكور الشيخ ان الفاعل
للتحريك قوة جسمانية والعقل يحرك اولا اعترض الامام بان المحركات المجردة تحرك الغير المتناهية انما ان يصدر عن العقل
او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها
والجواب ان العقل علة فاعلية والقوة الجسمانية علة قابلية وايضا حاصل ان المحرك للفلك على الاجمال شيئان ما يحرك كما يتشبه
المعشوق للعاشق وهو الذي يكون المحركة الاجلية والثاني ما يحرك بالتحريك للنفس للبدن وهو الذي يكون المحركة فيه ذلك المحرك
العقلي لا يجوز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير مستكمل فلا يكون المحركة متعلقا
محركا للفلك على سبيل التشوق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل هو نفس مفارقة تعيد على حركة على وجه التشوق وقرب
طالبا للحركة وشرفا وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية وجزئية
وتتاثر من تصوراتها الجزئية التي يحصل لها بواسطة من قوتها المتخيلة بهذه القوة المتخيلة قوة تتسلم فيها صور الاوضاع الجزئية

وبحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار فكذا يجب ان تحقق مقاصد القوم قوله وقد على الجواب اي قالوا ان المباشر
يتحرك السماء الحية فلو كان فوق تحيزها نهاية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية
عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يجتمع من العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب ذلك
الانفعالات غير متناهية وبواسطة ذلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيدنا الامور المتصلة بكونها
غير قارة لانها لو كانت قارة لزم تعدد الحركة بالعين وفيها نظر لان الاول ان العقل يتجدد والامور غير المفارق وصدور
الغير المتناهية بحسب فلك تصحيح بان الصادر عن الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة
لا يحفظ الزمان فيها فنقض بيانه ذلك انه اذا اجتمع من الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد
موجبا احدهما ونهاية الاقوى في الحركات التي تفعل حدوثا او انقطاعا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين ذلك الحركات
حدود فيجب ان لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقض فانه يمكن
ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة محركة حسما لا على
سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدا او فوض وبعضها متحرك كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل
فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو كان امكن ان يستعد بعض القوة لذلك الانفعالات الواردة على جميع القوة
وهو ممنوع والعرض الام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان التغيرات
لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل فان جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية
الى العقل وانما نهايتها الوجاز صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمية والفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله
في سايل القوى وح لا يكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا يقوى على افعال غير متناهية فتدبر وح اشارة تالي
هذا الوجه اي فاذا اجاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يكن القطع ولا يكن الجواب عن الاول ان الحركة
لا يجوز ان يصدر عن العقل بسبب الحركة الدايمة حتى يكون هناك سلسلتان موجبتان كل فرد من احديهما محدد لما ثبت بان
المباشر للحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمتحرك والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدايمة حتى يكون هناك
سلسلتان موجبتان كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوة الجسمانية
والاخرى سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية على انفعالية مساوية غير العقل ذلك الحال الانفعالية تعد
لصدور حركة لاحقة وهذا كما اذا قطع احد من حدود المسافة واقترض حدا آخر شوهد به وتخيل فتقطع ثم تخيل انه
قطع حدا آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة للتخيل وهو انفعال لكل تخيل حركة لاحقة قوله والمحرك المتحرك
يحتاج الى المحرك آخر لانا اذا كان شيء محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركا نفسه غير ممتنع ان
يكون فاعلا قابلا وانه محال وان كان محركا غيره فذلك المحرك ان كان متحركا لزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى متحرك

فيتحرك فانه ذلك المحرك هو المبدا الاول والعقل الاول وما بعده من المحركين متحركة بهذا الذي معلوم على انا نتعقل في تحريك الافلاك
بالصور المطلقة انها مبادي الاول الى هذا المبدا الاول من محركات الافلاك متحركة الا بالذات وما بعد من النفس والعقل
ليس بمتحرك بالذات الا ما بعوض فلا دخل لها في تحريك الافلاك فلا تصلح محركات الافلاك في القوة الجسمانية وغير خفي ان ح
يتم هذا الكلام بفوته وذلك غير واجب في تقريره ان يقال لانا نرى ان كون المحرك قابلا فانا نجد من انفسنا ان يكون محركا متحركا
من جهتين فان القوة محركة من جهة انها منفعل من العقل متحركة من جهة انها حالة في المادة وكيف لا يكون محركا متحركا وكل محرك
الشيء بالعوض متحرك المتحرك بالذات لكن تحرك الشيء بالذات اعني الفلك متحرك القوة فيكون محركا من جهة متحركا بالعوض
ارضا بقوله ها هنا ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة بالعوض وليس محركا بالحركة العرضية واعلم ان الاستبعاد الذي
هو الذي حملهم على الالتجاء والعقد ما على الاعتراض الاتي وذكر وجه الاستبعاد ليس بشيء لما كان فيه نوع استكثار واستهزاء اخذه عضد
فاجاب في قوله فان ذي عقول بعضها ان يقال نفوس مفارقة لما تقدم من اقرارهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية
قوله بيد بيان ان المعلول الاول لا يكون ان يكون جسما بل هو عقل مجرد وقبل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الاجوبة الى الغير فنقول
الخمسة فاما ان يكون في موضوع او لا في موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا او بالصورة او محلا
وهو الهيولى او غير كذلك من الحال والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير فهو نفس فلان العقل
لو ثبت هذا فنقول للمعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر
ولا جسما والا لزم صدور الاثنين من الواحد الحقيقي والصورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء موجودا بالفعل
او بواسطة وان تاثير الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدم ما عليها وكذا لا يجوز ان
علة الصورة وكانت فاعلة قابلة معاونة محال وكذا المادة لو كانت علة الصورة وكانت فاعلة فاعلة والا فاعل
يحتاج الى المادة فلو كانت معلولا ولا فاعلا فان لم يصدر عنها شيء اولا فان لم يصدر عنها شيء لم ينتظم سلسلة الموجودات
وان صدر عنها شيء فقد ثبت ان احوالها متقدمة على وجود المادة فتكون المادة موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين ان
يكون المعلول الاول هو العقل فيقرر من وجوه احدها انا لا نختار انه لا يصدر عن النفس شيء والا لم يلزم عدم انتظام الموجودات
ولم يجز ان يصدر عن الصدر الاول بشرط وجود النفس شيء آخر هو حالة النفس لا يدرى من دليل الثاني ان تعقل الافعال النفس
محتاج الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو غير مسلم وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويكن ان
يجاب عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعالها على الآلة فان العقل ربما يتوقف تعقله على تخيل صورة
المادة بلا وعلى استعداد ما الثالث انا لانا لم نعلم انه لم يكن المعلول الاول النفس الجسم لا فرادا منه يكون هو العقل والثاني لا يكون
لو كان جميع ممكناته موجودة فيه بالفعل وهو ابان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة تعين ان
يكون هو العقل والا فحصول جميع ممكناته بالفعل منه قوله ثبت الاول آخر فانظر فيه من المعلوم الرياضة فتدبر

يلزم امكان الخلاء وان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر فالواجب ان يقيد العلية بكون معلولها ممكنا
قلت اما ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة ان امكان حال الحوي مع الحاوي الامكان او يكون المراد
بمطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم تتحقق الملازمة واما توافقية لا تجدي في القياس الاستثنائي وان كان
الحوي والحاوي فالعادة بهذا الكلام يكون تكريرا قطعا فمقول لا شك ان المقصود الاصلي هو الحوي والحاوي لكن
لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك من مناط الاحتياج بين وجود الحوي
وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة بها بقوله على ان مناطها هو كون العلة حاوي لا مطلق العلية
والمعلولية ثم قال مسلما ليقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المفيدة للعلية بالحاوي لكنه قدم
استثناء الشق الثاني عليها فتبه سوء ترتيب فاجاب بانه ان لازم احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية متعلقة او لم تقدم
بعيدة ثم ذكرها استثنافا مجملا ثم مفصلا فان نظم الكلام انتظاما حسنا وبما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ قوله واما
اعتراض الفاضل الشارح قدس الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للحوي لكان متقدما عليه
وثانيا باطل لان وجود الحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي لازمه واجب لذاته ثابتا فرعن غير مدوما مع
مع فوجود الحوي مع الحاوي فيستحيل ان يتأخر عنه وان الحاوي لو تقدم على الحوي الذي هو مع عدم الخلاء والمتقدم
على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء لكنا نعترض على الطريق الثاني بانا نقلب الشارح
وتوجيه اعتراضه عليه ظاهرا واما الشارح فلا يوجه الدليل الا بطريق المعية ولم يتعرض فيه للقضية الكاذبة بان مانع المتأخر
متأخرا ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجد حتى يشتغل بحله وان هذا الاغفلة
عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة الامام كلمة قوله لكنه لم يدل عليه لكونه غير مذهوب اليه بوهم ذهبت اليه الشك
ان قوله وان امكن عطف على قوله فتغير مذهوب اليه بوهم لكن هذا يكون معللا بالشوق وجب انه يكون ذلك لكن قوله
ولعلك يقول سبب ان علة الجوهر الحاوي غير جسم تقريره انك تجعل الحاوي وعلة الحوي مستندين الى علة ثم يكون الحاوي
متقدما على الحوي لان مانع المتقدم متقدم ح يكون مع الحاوي امكان الحوي فيلزم امكان الخلاء وكلامنا على تقدير
كون الحاوي علة اجاب بان الحاوي اذا كان علة للحوي مع الامكان فلا يجب معه ما يمانعه ويمكن الخلاء وهذا على الطريقة
التي اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية وبين عدم الخلاء ووجود الحوي في الثبوت اما ان لم يكن علة
للحوي ولكن مع علة الحوي لم يلزم ان يتقدم على الحوي لان تقدم علة الحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون مانعه متقدما
عليه بل بالذات والعلية ما معها وهو الحاوي ليس بعلة فلا يلزم تقدم عليه وانظر الامام في قوله واما المتقدم الذاتي
فانما يكون للعلة لا ليس بعلة لان المتقدم الذاتي ينقسم الى المتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى المتقدم
بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فخصه المتقدم الذاتي في العلة ليس بجيد ثم يكون ان يقال ليس لنا مانع العلة

متقدما بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون متحدا بالطبع فان كان الحاوي متقدما بالطبع على الحوي عاد الالزام وردت الشبهة
بان المراد بالمتقدم المذاتي هو المتقدم بالعلية لان يكون الحاوي متقدما على الحوي بالطبع غير متصور وغير نظر لان الحاوي
انما لا يستلزم الحاوي لو لم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا للحوي يكون محتاجا اليه فيستلزمه
وح يجود السوال وعندي ان نظر الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق يكاد يرجع الى منع الشيخ فان جواب الشيخ ليس الا انا نلتزم ان
مانع علة الحوي يجب ان يكون متقدما وانا نلتزم تقدمه لو كان تقدم العلة على الحوي بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم
الذاتي لعلة الحوي انما هو مرتبة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه ليس بعلة
ان يتقدم مانع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السوال اورد في فصل آخر بعبارة اقوى وهي ان تقدم
الحاوي مع وجوب علة الحوي والامكان الحوي مع وجوب علة الحوي يكون امكان الحوي مع وجوب الحاوي وهو يستلزم المحذور
فالجواب ان امكان الحوي انما يكون وجوب علة المعية واما وجوب الحاوي فلم يكن علة لم يلزم ان يكون معية امكان الخلاء
وقولك ليس كل ما هو بعد مع فهو بعد جواب سوال لم يقل احد ان كل ما هو بعد فهو علة ولا يلزم من امكان الخلاء الذي يلزم
الحاوي سبق على الحوي فكان سابقا قال وجود الحوي بعد علة مع وجود الحاوي وما هو بعد مع بعد فيكون وجود الحوي بعد وجود
الحاوي فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر قوله ولعلك ان تقول الحاوي والحوي تحريره ان الخلاء ليس بمحتمل الوجود فان الحاوي
والحوي كما ان يكون كل منافي امكانه فيمكن كل منهما منفردا واجيب بما هو المطلوب فقال لانه يلزم من امكان عدم بهما امكان الخلاء
فانا نفرد عدم كل منهما بالامكان اما امكان عدم الحاوي فلانه يلزم من امكان الخلاء وغيره يلزم من امكان عدم بهما امكان الخلاء
يلزم منه وجوب الحاوي والامكان الحوي معه قوله سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه الخ يكون سيدا او جزء من هي كصورة
اي نفس التي يكون كصورة فانك قد سمعت ان للفلك ادراكي جزئية والمدرك للجزئيات لا بد ان يتصور او المتصور للجزئيات يكون قابلا
لها اقسام لان الجزئيات متغيرة فيستلزم محلها ان يكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية تحل فيها صور الجزئيات ويتغير
متغيرة الحال فحينئذ ان الافلاك لما كانت متشابهة لم يصدر ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات هذا والتحقيق انا بينا في
كل جسم الفلك هي النفس المنطبعة او كصورة او موهبة او في صورته الموهبة لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدا لاثار
المختصة به ودل ايضا على انه قوة تحرسم فيها صور الجزئيات ولم يدل الدليل على تغاير ما في ان يكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية
بل كالصورة وان يكون عينها او ما نفسه الخ يكون مبدا لصورة الحاوي في النفس الجوهرة واما صورة الحاوي في صورته النوعية قوله كان الشيخ
ان يقول اعتبارا كونه علة الاستثناء في نظر لان تغاير الاعتبارات ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا فاعلا فلم لا يكفي في نحن فيه
فان مرجع الخلاف ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر فاعلية قابلة باعتبار محققة مقارنة تهاتا الشيء قوله وذلك لان الصور منفعلة
منفعلة صورة الحائر فيها وهو غير حائر بل حي صور بكمالاته لها اما الصور المادية فلكان قوامها بالمادة كان محلها بوساطة المادة بل
بواسطة الجسم لان الكمالات التي تحل بوساطة الجسم لكون محلها جسما كالوضع والوضع ههنا بمعنى القوة التي توجب

فعليه في غيره على ان يكون الجسم ما وضع مختص بالجهة التي الغير من محاسة او مجاورة او نحو ذلك وما كانت هذه المختصة
بالجهة فيه تتبع طبيعتها بالاستواء والاجتماع فان كرة الماء التي في المشرق اذا نقلت الى المغرب بالقسر ثم رجعت بالطبع او
كرة الشمس الذاتي كل منتهى في افقها فانها في الاستوائية الكائنة فان الجسم في الوجه فلو كانت غير متشابهة فعلها
كانت مختلفة الاقتضاء فيكون الجسم الواحد متشابها مختلفا وهذا محال فقد تبين ان صورة الجسم لا يفعل شيئا الا وضع لما
الى جسمها والا لم يكن فعلها بسبب الوضع ضروريا فانه اذا لم يكن لغيره وضع بالقياس الى جسمها لم يكن وضع بالقياس اليه
معنى قوله لا يحتاط الجسم بين الشيء وبين الجسم اي يستحيل ان يكون الجسم محيطا بين الشيء وهو الصورة وبين ما يحل الجسم
وهو الوضع فانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون علة الجسم علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط
كما مر في الخلط الرابع قوله فثبت ان العقول ثبت في الخلط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لها جميعا على ان علية
احدهما كافية في الاستعداد الى الجد تقدير المقدرات فيكون علة الصورة علة لها جميعا على ان علية احدهما كافية في الاستعداد الى
وجد تقدير المقدرات فقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا كان علة لجزئيه الهيولى الصورة فيكون ليس شيء منهما وضع لان الوضع
هو نسبة تقتضي بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره والا شك ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم
ولشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن غير الجسم فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم والمطلوب
فان قلت الجسم لم جاز ان يعاد وكقبول صورة بسبب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بسبب الوضع السابق قوله
بتبين ان لا مدخل للوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيده والعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون علة الهيولى
والصورة فان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بشاركة الوضع فتقطع
وحينئذ ثبت ان علته ليست الجسم والا لوجب حينئذ ان يكون علة العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علة الا
العقل وهذا هو الطريقة الرابعة في اثبات العقول قوله احكام ثبت هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول
الاول هو الروح الاعظم العقل وما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول والثالث عن الثاني وهكذا واما ان ثبت
فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس
واجبا وجسما بل واحدا بالقسم الثاني من الاقسام الاربعة في الاسماء وعن الآخرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على اليقين
بل على الاخلق والاكثر والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا يتفق الاحتمالين والسؤال ان لم يرد ان الاعلى كلام الشارح وليس
يجوز معنى كلام الشيخ انه لا يجوز ان يستمر سلسلة العقول ابدا وبعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك
ومن ذلك العقل فلك آخر وهلم جرا الى آخر الافلاك فانا بينا ان العقل ممتنع ان يصدر عن العقل فلك ما لم يصدر عنه
عقلي فالواجب انه متى يستمر سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيستحيل ان تنزل العقول مع تنزل السماويات حتى يصدر
عن عقل فلك عقل وفلك آخر الى آخره فلك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد تبوت امرين تبوت العقول واستناد الافلاك الى

كل فلك عن عقل فلكن يحتمل ان يجعل عطف البيان الاول سلسلة غير متناهية بحسب العدد وجهات بحسب القرب والبعد ويصدر عن كل
الافلاك او يصدر عن العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة ترتيبا وبعدا وجهات جميع الافلاك عند قيام هذه الاحتمالات كيف
حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالجزم ان يكون عن عقل عقل وفلك والعجب الشيخ كيف يجزم
بذلك قوله الشارح جزم بكونه مستمرا مع الافلاك لم يتفق على مقتضاه بل ينبغي هذا الحكم ايضا على الانسب بحسب الظن فانه يجب
ان كل فلك له عقل مشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل لما كان الانسب ترتب العقول قوله وحينئذ
الافلاك اليها فان الانسب ترتيبها مع تنازل الافلاك ان لم يكن صدورها عن العقول على وجوه مختلفة تقتضي ان يكون
الاجرام السماوية كثيرة بل يكون عقل فلك ثم بعده عقول اخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية لعدد العقول
اقتراض على ما لم يرتضه الشيخ اصلا بما يصرح بخلاف ذلك والمراد استناد بقوله ويظهر من ذلك ان الاقتراض الفاضل الشارح
الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان المجوهر العقلي والجرم السماوي اول كثيرة وجب صدور العين المبدأ الاول الى آخره وجب
صدور السماويات مع استمرار العقول ان اقتضى وجب صدور ذلك الكثرة ليس مما على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة قبلها
غير مترتبة على ما سيصور الشارح ثم ترتب عقول وصدور السماويات مع استمرارها قوله وايضا بناء على الانسب قوله ان ثبت هذا
فنقول لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية
فمتحققة في الخارج بواسطة الوجود وهي مفعولة بالعرض والمفعول الحقيقي هو الوجود فالصادر من المبدأ وشيء فذلك الشيء الماهية
اي ما يمكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة وهو مغاير للماهية والياسا شارة بقوله وهو غير مركوز صادرا
عن المبدأ الخ فالوجود والماهية متغايران احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وبهذا الكلام من الشارح تقرير ما
في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في الخلط الرابع بخلافه وقد تقدم قوله اما باعتبار تقدمها عليه فانها في ثانية المراتب الوجود
واعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل تتقدم على الوجود فالماهية حينئذ في المرتبة
واما الامكان والوجوب بعد في الثانية فغير مستقيم فان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية فهو
في المرتبة الثالثة وكذلك جعل المتعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب بالاعتبار الاول في ثانية مما لا توجيه له والمناسب ان
يعتبر الوجوب الخارجي ان يكون الوجوب في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان والتعلق للذات لانهما موقوفان
على الوجود والماهية في المرتبة الثانية والوجوب والتعلق للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجي في المرتبة
الرابعة او يجعل الغير في المرتبة الثالثة الثانية والاعتبار الامر الخارجي والوجود العقلي بغير الترتيب بين الوجود والماهية
فتفطن قوله والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول بهذا الايراد من دليل على ان الشارح ساعد عليه العقل انفاقي العقل على
صدور الكل منه توقع فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد به اعم سواء كان بالذات او بواسطة فمنه فانفاقي

نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من التشنيع بل البركات فاجعل مسلك سلم الخ
التصحيح بم هو قوله من الواجب عليه ان يفصل اى يبين ان مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب لا عقل نفسه وعقل غيره
قوله فاختار شرعى متعلق بقوله كما فى التنبيه ثم ذكر ان الامكان والوجوب الوجود وغيره من المتعقلين لا يصلح للعلية
اما اولا فلان الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون للموجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك
بين الامكانات كما ان الوجوب معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان علة للشئ كان كل امكان لصح
ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة للفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك
موجود الذاته فليكن كذلك كما وكذلك فى الوجوب والوجوب واما ثالثا فان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون
علم العقل بنفسه وعلومه المعلولة متساويين فاستحال ان يكون علم العقل علة لفلك او علم معلوله متقدما ومن ثم استحال ان
يكون علم العقل علة لفلك علة لعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية فى اللوازم والبيان يقرره ما يجرى مجراه وامل
ما بعد فان علم الشئ بنفسه وبغيره زايد على ذاته فعلمه ان كان هو المبدا الاول فقد صدر عنه شيآن وان كان هو العقل الاول
كان فاعلا قابلا وان كان غيره فهو معلوله فاجاب الشارح عن الاول بانا لم نقل ان الامكان والوجوب علتان من الله
والعدمى صالح لذلك وعن الثانى بان مشترك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوى بل على التشكيك كما
فى الوجود والجواب الاول ايضا وارد ههنا فان تساوى الآثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبدا
والعقل الاول بشرطه والجواب عنا الاخرين ان علوم الشئ بنفسه ليس زايدا كما مر وعلمه بغيره من المبدا الاول بوساطة
قوله ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما
من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول لو كان متقوما عن مختلفات فاما ان يكون المبدا الاول علة لجميع اجزائه
فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون عدة بعض اجزائه فعلة الجزء الاخير ان كانت هى الجزء الاول فالصادر عن المبدا
الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هف وان كانت شيئا غاير جا هو من معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون
علة لبعض اجزائه والجواب ظ قوله ولو قطعنا بمثل هذه الكثرة توجيهه ان الكثرة التى يتبنى فى العقل ان كانت موجودة
فى الخارج فقد صدر عن المبدا الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية تمثل هذه الحركة الكثرة حاصلة للمبدا الاول
كثرة ما من السلوب والاضافات فلم يكلف فى صدور الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير
ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة لزم الدور وهذا كلام لا
ترى مزيفا لان تعقل السلب والاضافة موقوف على تعقل الغير لا على ثبوته فى الخارج وثبوت الغير فى الخارج موقوف على تعقل السلب
او الاضافة فمن اين يلزم الدور وربما يوجه الجواب بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات ما فى الخارج بمنوع كما
تعدد بها فى الخارج وانما فى العلم فانها توجد فى علم الغير تعالى او فى علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات فى علم الغير

كثيرة فى ذاته وموجع على قاعدة التقوم يكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات المبدع موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف
على الاعتبار الذى لا يتحقق الا فيه غرم الدور وبهذا لا يتم توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلب والاضافات
وليس كذلك بل على العكس فانها موقوف وجودها على امر منتزعى وهو الاعتبارات التى فى العقل والاعلم
ان غرضهم ليس ان كثرة الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك بل المراد ان هذه الوجه يمكن ان يكون
كافية فى استلزام الكثرة وهذه الملازمة لا يتوقف تحققها على وجود المتلزم قوله كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط لان
المبدع هو الايجاد وبالتوسط شئ وسايط العقول موجدة بتوسط عقل لكن فسر الابداع فى الوجه الذى صدر ايجاد شئ غير مسبوق
بالعدم فلعله يعتبر ان خص وهو الابداع الحقيقى واعم وهو المذكور فى الخط الذى بس قوله ثم انه لم يرد به دعوى بينة
هذا كلام الشارح يعنى نقل عن الشيخ ان الموثر فى العقل الثانى هو العقل الاول لما توهم الموالبركات من كلامهم من
استناد الجهات الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقى
ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل عن الله
تعالى الاول بلا توسطة والباقى بتوسط وفيه نظر لانا لم نعلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط
المبدا الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة قوله اشارة لما فرغ من بيان
ترتيب عالم الافلاك شرع فى ترتيب موجودات عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة فى هذه العالم لما كانت متغيرة
بتبدل الصورة عليها وامكن ان يكون الثابت الذى هو العقل علة تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون هناك امر متغير
نوع تغيره واذ لم يكن هناك شئ يشتمل على التغيير والحركة الا الاجسام السماوية فقد علم انها دخل فى ايجاد ما لكن لا يجوز ان يكون
علة موجبة لها فان الجسم لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علة معدة بمعنى انها بحركاتها تحدث فى هيولى عالم الكون والفساد
استعدادات مختلفة هى شرائط لافاضان الصور عليها فهو قوله فاذن يجمع انواع التغيرات يقبل مواده جميع انواع الصور
وليس المراد تواردها على الاعراض فان الكلام فى تغير وجود انما ذلك الاجسام تكون وتفسد بحركات الافلاك فانها لا تكون
ولا تفسد ولا الاعراض فانها لا تتوارد على الاجسام الكائنة متوارية بل على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها والجواب
قال ان كان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة فى حد ذاته حقيقة فان الهيولى اذا كانت مقومة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا
زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى وانما الصورة فتغير لا يزول صورة وتحدث اخرى فهى لما كانت للافلاك
احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها فى الطبيعة الجامعة يحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها
فى الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لا دخل للاجرام السماوية فى هيولى عالم الكون والفساد لانا نقول لا نسلم ذلك
الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية دخل فى احداث الصورة
كان لها دخل فى الهيولى لا على سبيل الايجاد بل فى اعداد المادة للصور حتى تقدم وتبقى قوله ان ذلك ليس ببعيد بعد التفتيش

فيه نظر لجواز ان يكون ذلك الجسم سوقة اخرى تحرك تلك الصورة بواسطة بعض الكواكب السماوية وتحصل هذه الصورة
الا بعد ان تتم توجه الى قدم الجسم العنصري ويتهيأ وذلك الاحتمال منافٍ لما مرّ فقد ثبت بما تحلل فان التحلل هو
البعد والتباعد اما ان يكون بعد الكرة والحرارة بعد الصورة النوعية ففي سابقة على المتواخيرة والاعداد قوله واما الامور المشتركة
بين السماويات فيما كانت الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعال في بعض الاوقات دون بعض فتعدادها لا يكون
الا بجسم اعدادا من الفلكيات تقتضي عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال التحريكات وهي المراد من المشتركة
من السماويات تحصيل بحسب فلك بين الاجسام مزاجات كمالات القوى المفاوتة تحصل جوهر القدام وهو كرة تتعضي تخلل
الاعضاء فيصير جزءا منها قد لما تحلل قوله منها ان الاستعدادات المذكورة اي الاستعدادات المالي تكون موجودة في الجسم
او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل لما مرّ لو كانت فان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد
كما لها لا مع فقدها يكون لها تجان وهو لوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض وما اذ كانت موجودة فصدورها عن السماويات
يقتضي القول بان السماويات تفعل لان يكون علل الحوادث فيما صدور الصور عنها ولم يحتج استنادها الى العقل وان امتنع
ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية محلا الصور الاجسام فلا اقل الامكان استناد جميع الكيفيات الاعراض
الينها لكن القوم يكررون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية نوعية لا
يوضع مخصوص ولا كل قريب بما ينسبها فان الشمس مثلا لا يوثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الا ضوء وبواسطته تسخين
فلا يمكن اسناد صدور جميع الاعراض من السماويات قوله بل انما يجوز وقف في النفوس فقط فهذا مدفوع فان القول الموقف
جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فمن الجايز توقف بعض افعال العقول على المادة وقد استعدادها والمبدأ الاول
فاعل وسايط بين اول ومعلولاته والعالم كمن اول قوله صدور الافعال التي لا تتخصر عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب
اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اريد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله على حيثيتين غير منحصرة
فيرجع القصد سيان ان الواجب الوجه مبدء للكل وهو معقول من حيثيات وان سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان كل فاعل
للصور جوهر امن العقليات متفاوتة الوجوه فان كل عقل مستجمع للكمالات غير متناهية يتجاذبان يحصل منه العقل الاول لا شتماله
على صور عقلية غير متناهية القدم الاان يعنوا بالاول الصورة العقلية فيه وانا نصور العقلية في العقل الفعال والله اعلم بخصوص حال
قوله الثالث ج قوله كالصور العنصرية اول مراتب الصور الاجسام البسيط الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة والهيولى فانها
مستعدتان عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت تحصل لها مزاج فاولها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه ثم مرتبة
النبات ذو مزاج وصورة يحفظ المزاج ويدرك في جميع الجهات اي النمو وهو النبات ثم مرتبة الحيوان ذو مزاج وصورة وتحريك في
الجهات بالارادة وادراك حساس وهو الحيوان ثم مرتبة الانسان وهو الانسان وهو الانسان وهو مزاج
الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في اول مراتب تصير عقلا لكن لا مع الامكان الكمالات بل عقلا مستعدا بحسب قبول الكمالات

من العقل الفعال وهذا ليس بمعتمد ويظهر ان الشرف مرتب في مراتب البدء وهو مراتب الصور على التكافوان الاشرف في
مراتب البدء بالاحسن في مراتب العود ستاتي ان النفس لا يعقل بعد الاتمام من هذه المراتب الا اعتبار بحسب التشرف
والكمال لا بحسب الوجود فظاهر ان المعدن اقدم وجودا من الانسان بل انما تتم مراتب البدء لانها اقل شرفا منه قوله ولو كانت
النفس انما تحدث بزيدان يستدل على بقاء النفس بعد الموت بعد ما ثبت ان النفس انما تحدث حين تحل الصورة
العنصرية غير حالة في الجسم ولا متعلق لها بالبدن في ذواتها وجوهرها بل تعلقها ليكون معاونا لها في كمالاتها فاذا
فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه وفي وجود تلك العدة الموثرة في وجود النفس بالقوة نقيض بالقوة وهو العدم
وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان كانت علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كانت علة فاعلية وقد وجد
على حدوث البدن فلم يتوقف بقاؤها على بقاءه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون
تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى العدمت والحاصل ان البدن ما كان موجبا او كذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن
والنفس ثم يعدم البدن فلا يخلوا اما ان يكون البدن دخل في الموجبة النفس او لا فان لم يكن له دخل في وجود النفس اصلا
فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم البدن
واعلم ان ما ذكره في تقرير الاستدلال به هنا هو ما ذكره الامام فخر الدين في الاستدلال بتجرد النفس عن الالة في كمالاتها
الادراكية اي الكمالات العارضة لها بعد اتمامها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير مطابق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب
ليس الا بقاءها بعد الموت بتجردها في ذواتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار بقوله الى حي موضوع الى الصور المعقولة
الى كمالاتها الادراكية الباقية بعد فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا لزيادة في
هذا الحكم وهو الذي وكذا قوله على وجه لا يلزم حتى لا يجاب في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج في الكمال
اليه غير مفهوم من كونها ذات التي في الجسم وهو ظاهر قوله ليس لنا قائل باستناد حفظ المزاج ذكر في المتن الثالث ان النفس
حافظ للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم لحفظ المزاج وانما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا وكذا عوض ما
ذكر الاضافة والمزاج انما يعوض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما للمزاج وهذا الذي ذكر ان المزاج
قوله تجربة التجربة جعل الاعلى يصير كالمان التشبيه جعل النايم يوقظ او انما عبر عن هذا الفصل بالتجربة اشارة الى ان البحث
المذكور فيه اوضح من البحث في التنبيهات فان بايهما عن الفاعل عنا الى المعنى يكون اوضح كما مرّ من جانب الفاعل منه الى الموضوع
وان كان هذا البحث اوضح من البحث التشبيه لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره والشبيه بالشيء في حال ذاته اوضح
واوضح بالنسبة اليه من حال غيره فان الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء تعلقها بعد الموت لان
القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فالبدن وهي كان الفاعل والقابل
موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وحينئذ يحصل الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن هذا سوال ان يقال سلمنا ان الفاعل

هو النفس الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان لا يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لتعقل تلك الصور عن العقل فلم يمنع هذا الشق

ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعقلاتها في بعضها تحتاج الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلفت في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فاذا ان كررت ذلك هذا وعليك ان علمت ان الآلات البدنية باقية ايضا فان فقدان الآلات عند حصول ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا يضر في بقائها والباقي بقاء دائما اما الاول فلبقاء علة بقائها ووجوب بقاء المعلول بقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل موجود ان لكن لا يجوز ان يكون الآلات المفقودة آلات لها وح يلزم من فقد الآلات عدم الكمالات اجاب بانها ليست كمالات لها بل لغيرها كما علمت في الخطأ الثالث انها بعقل فاذا تمام

في الايضاح جاز او اريح صحيح والقول بانها عدم ضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال على الاطلاق ليس لانها عدمات بيقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط ببقاء التعقلات فالنفس الاولى في بقاء واحدة والنفس الثانية في ليس الا في بقاء عاقلتين كما ذكره الامام والمحقق الشارح في كل من العضلين المعدها

بالقوة فتفيض بسبب قوله وفائدة هذه الاستشهاد وجود الفاعلية اما بحسب القرن او بحسب التجربة او بحسب القوة كما بالقرن

كما اذا حس شيئا مرارا متكررة حصل للحس هيئة تمرنية تدرك بسببها ذلك الجزئي ومعاينة سريعا واما بالتجربة فكما اذا كان الشيء الواحد

جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور وتكرر الاحساس بكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احساسا واما

بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما كبرت كان فعلها اجود فراد الشيخ بالكمال ما لا اختلال في قوة التعقل عند اختلال

البدن لا اختلال في البيانات التعقلية التمرنية والتجربية وان لم تحتل في سن الانخطاط ولا استشهاد بقوى الحس والحركة

يدل على ذلك فان القوة الحساسة تحتل في سن الانخطاط حيث يكون الشيخ احد بصرا واسمع ولا اختلاف للبيانات

الحسية بالقرن والتجربة فنعني الكلام ان تعقل لو كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف

قوة الاحساس في سن الانخطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان بالآلة كم

يحتاج بها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والتجربات الحسية باقية قوله مشتغل بشيء اي هم يمكن ان نفرض ذهنا

وهو ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير فرحا ومقبض عقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون التعقل

بالآلة والجواب انا قلنا لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستشار بقبض التالي وهو منتج لنقيض المقدم

وانتم استشنعتم عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله فتدبر البدن

واستغراقه وذلك لا يدل على ان لا تعقل في نفسه والعلم ان التوهم اما اذا وجد لم تعقل مع كمال في الآلة قلنا في ذلك

على ان لا تعقل في نفسه واعلم ان التوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قرر بان تعقل النفس لكان

بالآلة لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل تحتل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وح يتوجه ان يجاب

بان استشار عين التالي لا ينتج لكن قوله وليس في الكلام تعرض لها مع كمال الآلة فكمال الآلة يجب ان لا يكون لقوله فيضيها على

على ان تقرر الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن التالي

حق فكذا في قوله ان الانخطاط لازم مشترج لا نسلم جعل المذكور بل يجوز منع الملازمة بناء على ان اختلاف نحو في صورة مثل

على ان لا نعقل له في فسحة تقرير كلام الشارح جهذا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لو كان بالآلة لاختل باختلال الآلة

فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة تخيل باختلال الآلة ومن البين انه لا يكون جوابا بما تحدثم اجابا استشاني بين

الآتي فهو شرح لا يطابق المتن قوله قال الفاضل الشارح المعترض انا نلزم انه لو كان تعقل النفس بالآلة تزم من كمال الآلة

كمال في التعقل وانا نلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال بالقياس الى سن الانخطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون

المعتبر في بقاء التعقل حد اعتداليا من اعتدال الآلة وذلك ان يكون الحد يكون باقيا في سن الانخطاط والنقص الناشئ

على الزايد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانخطاط اختل التعقل وهذا لا ينافي كون القوة الحيوانية

اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية سن اول العمر الخ والمعتبر في بقائها حدود الاعتدال بان يبقى الزايد

والنقص الناشئ مراة متكررة محصل للحس هيئة تمرنية تدرك بسببها ذلك الجزئي ومعاينة سريعا واما بالتجربة فكما اذا كان الشيء الواحد

من الاعتدال ما يوجب الابقاء والقوة العقلية على حالها لكنا نرى انها تزداد كمالا وقوة ما في زمان الكهولة فتبين ان

حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن قال القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان عليها

كثيرة فلم تصادف في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال الجواب اشار الشارح بقوله ثم انه حمل الازدياد في الكهولة

الخ وحاصل هذا الاعتراض تقضان اجمالي وتفصيلي اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجمالي فهو ان يقال القوة الحيوانية

بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية

وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر فتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع يحصل

بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب عليها من الكمالات

على الكمال الاول وهي الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية يطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي

بها تستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة وقوله النفس الى غير ذلك اشارة

الى القوة الحيوانية وقوله اعني اعتدال المزاج لها عرض تحدد بطرفي افراط وتفريط ومزاج البدن لكن ان يكون على حدود

ذلك الاعتدال بواسطة ذلك يزيد الاعتدال ينقص اي يكون على حد مواز قريب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد

ولا شك ان الكمالات الثانية تزداد وتنقص بحسب اشتداد الاعتدال وتنقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير

فلا يلزم من كون شرط من حدود الاعتدال ثابتا ان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا يجوز ان الحد الواحد من الصحة الذي

لا يقبل الزيادة والنقصان وهذه الكمالات الثانية فلكمالات تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون

حدا واحدا غير الاعتدال الذي لا يقبل الزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحي القابلة للزيادة فاقوة الحيوانية التي

تنقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الحكم الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني فلا يرد ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات بخلاف الآلات الحواس اذ كانت في الصحة كان ادراكها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان ادراكها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي واما عن التفصيلي فباشارة اليه بقوله وظاهر انها لو كانت تعقلية اي التعقلات كمالات ثانية وقد تبين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بآلات جسمانية فكما كانت الآلة اعدل وامزج كان التعقلات اكمل واتم وفيه نقض بحسب شق الاعتدال وليس كذلك لما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي فلهذا اخر عنه والا كان الترتيب يقتضي تقديمه ولما سئل زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الوجود ولانه لما تقرر في المعقل جوده احواله لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما توجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمد على اجتماع العلوم فتغير واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة المهيئة التحتية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو ديناني في التحلل فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في جواب ان الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الاولى اي مبادي الكمالات الثانية وهذا لا يرفع النقض فان الامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال الاول فهو قائم في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني قوله لا على ما يستعمل في الخطابة لما كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المترشد الذي يلاحظ تصورا تاما بعين التحقيق والانصاف وان امكن المجادل في بعضها امكنه المنع والحجة لا تفيد غاية هذا الاصطلاح لانه يتركب الامر من اليقينيات لتفيد اليقين قوله واما القياس فلان ذلك الاقناعي علم ان المراد به ههنا الفضول لا مجرد التاثير بل مواضعة ذلك وبمعناه اللغوي فانه قد يطلق الفعل على الادراك هو الانفعال لا الفعل والتقرير الكلام ههنا ان الافعال القوى البدنية لا يخلو اما ان تكون افعال القوى المدبرة فلان تحركها الاحساس وهو التاثير من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحركها لغير لانها لا تحرك الا عضاء بالتحريك الانفعال فالانفعال لا يكون الا عن فاعل مقدر طبيعة المنفعل فهو منه واما قوله والفعل وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب سوال مقدر وهو ان يقال فكيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر مقدر للمنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة في الجسم لا يكون قاهرة ضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه فاجاب بان ذلك لان هذا اصل ان كانت مقتضى القوى لكنها ليست مقتضى طبايع العناصر التي يتميز منها الموضوعات كالعين والاذن والجلد فان العناصر متصورة على الاجتماع ليكون منافية لاجتماعها والا فات اجتماعها فات وجوده القوة الذي هو موقوف على الاجتماع فضلا عن بقائها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دايما فيكون موجبا للموت في الموضوعات والقوى ايضا بالضعف العارض للقوى

معقولا بالفعل او غير معلوم رأيا او معلوما في وقت دون وقت لبطلان القسم الثالث كان احد القسمين لذاته لما كانت نوع يكون فوق
فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتخيلة بالفعل متخيلا تزاولها ويحمل المتعقل صامتة ركاما وخيل لمن في الاستدلال ولكن توجيه
كلام الشيخ ليس كما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم كانت اما رأيا المتعقل له او رأيا لا المتعقل
لان القوة العقلية انما تعقل ذلك الجسم لحصول صورته فيها فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الى الصورة
او صورة اخرى مجددة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فنقول ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة
فيها يوجب ان يوجب تعقلها يكون رأيا المتعقل والا كانت رأيا لا المتعقل لاستحالة تجرد صورة اخرى بهذا هو المنطبق على
متن الكتاب ولا اشتراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقة المتمثلة عند القوة العاقلة فقد مر في الخط الثالث
ان الادراك لا يكون الا بان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك فتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك
عاقلا له وان كان غاير ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك فليس الكلام الان في تعقل القوة
العاقلة للجسم بحسب حقيقته المستمرة والحصول لها او بحسب صورة اخرى تحصل لها والثاني يستلزم حصول مادتين لشيء واحد
لها وهو ممنوع فان تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى في تعقلها كانت رأيا المتعقل والا كانت للرأيا المتعقل لعم على
قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد شكك بان المتعقل بهذا الجسم
صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم لزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حصول الصورة العقلية من الجسم
في الجسم فان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته
والقوة هو غير الصورة التي لم تزل لها في مادته لما بعد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة
ولا يلزم حصول صورتين في مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل بهذا الجسم المراد من اجتماع صورتين في مادة
واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم لمادة واحدة وهو صحيح لانه لا بد في تعدد الاشخاص
من تعدد المواد لكن في العبارة مسامحة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما يشتمل على المادة الخارجية كذلك صورة العقلية
مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخص بحسب تعدد المادتين ولو حمل المتعقل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل
من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة والمجردة المادة ارتفع النظر فظاهر لزوم حصول صورتين
في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل العاقلة او دوام للتعقلة اللام الا تعقل
اخرى لا يقال اللازم من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمط ان تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم لانا
نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بآلة كانت لها رأيا المتعقل بها او رأيا لا المتعقل بها الآخر الحجة قوله
اعاد الاعتراض تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت
الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي

جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في قيام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه وانا احدث المناسبة فيقياس فنقول
وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هو صورته العقلية المجردة عن المواد الخارجية فالصورة العقلية مجردة والتي بالجسم
مقارنة فقوله المعقول هنا السماء ليس بسماء بل ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو ليس كذلك لانا نعني
تماثلهما وان اراد به عدم اشتراكهما في معنى هو السماء وهو حقيقة التي السماء بها سماء فليس كذلك لان المعقول من السماء
لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره والحال السواد والبياض ايضا غير صحيح فانا نوقن ان معقولنا من السواد
جنس السواد المعقولة والمحسوسة فان من نوقع وله شك ان المناسبة بينهما اتم أقوى وانما قوله على ان السماء المعقولة
فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء كان العرض ماهية الجوهر هذا محال
فاجاب بان المعقول من السماء لا باعتبار ان احدهما انه قائم بالنفس فلا فرق انه صورة مطابقة لها فلا يلزم المحال
عرض وبالاعتبار الثاني ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهر جوهر والعرضية بحسب الوجود الخارجي فان الجوهر لما قام به
وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض لما وجد في الخارج كان موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس
لا لا بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر قوله
ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة اي الذي سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية تحلها اجتماع مثلين ولكن لا نسلم ان اجتماع
المثلين محال وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما حالا عن الآخر وليس كذلك فان احدهما حال في القوة العاقلة والآخر
محل لها واجاب الشارح اولا بالمعارضة بان يكون حالة في محل القوة العاقلة فان محلها انه كان لها وثانيا
بان الصورة لو كانت حالة في العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة
بمشاركة المحل فالعاقلة لا يكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان لتخير فرق وهذا الجواب في الحقيقة تفصيل لما
قوله الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا تقابل ان يقول هذا الفرض ممتنع لان الصورة
لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها لزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال ويمكن ان يجاب
بان المراد بالحلول للاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة
لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة
العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت
مقارنة لمحل القوة العاقلة كان ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ومحلها فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية
مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فيجتمع صورتان في محل واحد وانه محال
وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن الابتداء لا سؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة
وهي في محلها والحال في المحال حال بالضرورة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه قبح ونحن نقول لم كانت الصورة

الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم هيئة الاجتماع متخالفين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم حلولا في محل
هذا لا وجه فان قيل الاستناد غير معلوم بحسب الماهية والا يجب في ازمنة ضرورة ان لا يكون في المتزوم ما يلزم من الكذب
في اللوازم ولا يجب العكس فان كل عارض يعرض الواحد ما يكون نسبته الى آخر اكثر من نسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فلا اولوية
فنقول نسبة العارض الى المحل مغايرة لنسبة المحل الكلي وشبيهة الى الصورة العقلية مغايرة احد الامرين في محل الآخر فنظر التغاير
والنفس هذه تصنيف الاوائل ويرد عليها سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لزم من العلم
بالشيء العلم بكل العلوم بالشيء مستفاد حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة بها ما دامت حاصلة فلم لا يلزم العلم
بالعلوم بعلة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشيء حصول علوم غير متناهية وانه مع وجوبان العلم
بالعلم ليس امرا زائدا بديهيا فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع شيئين
في محل واحد وانه ترجيح من غير مرجح ان العلم بالشيء صورة العقلية فلو كان العلم بها يكسب حصول صورة اخرى لها والصورة العقلية مساوية
للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وبهذا البيان يتبين ان العلم بالنفس او بغيرها لا يقتضي امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال يجب ان لا يلزم من العلم بالشيء
حصول علوم غير متناهية لانه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم به ومن المعلوم بالضرورة قد يعلم
شيئا وقد لا يعلم غيره العلم به لانا نقول الذي يدل على التصديق بالعلم لا على صوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس
لا يلزم من استحضاره واجيب بان الملازم هو العلم بها لا ما خطرها والعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يلزم من علمنا
بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله بهذا الابتداء احتج به على بقاء النفس اقول بعد الفراغ عن بيان
مجاورة النفس بعد موت البدن وبقاءها بمعقولاتها عادا الى بيان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس بهذا الابتداء الاحتجاج
عليه كما خرج به الامام وليذكر في الفصل بالتكميل قوله فان ههنا امرين مختلفين ههنا شيئان الاول ان قوة الالف وغيرها بالفعل
بالفعل انما لو كانت حين البقاء بالفعل كان كل باق فاسقا بالقوة وبالعكس وليس كذلك الثاني ان قوة الالف وصفته
البقاء بالامرين مختلفين اي موضوع قوة الالف وغير موضوع البقاء حتى لا يكون موضوعها شيئا واحدا ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل
عليه بان كل قوة الالف وهو بعينه موصوف بالف وكل شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالف فان الباقي لو
قبل الالف وكل الالف يجتمع مع القبول للزم اجتماع الباقي مع الالف وهو صحيح والحاصل ان الباقي يبقى مع الالف والموصوف بالالف
يبقى مع الالف فلما كان الباقي موصوفا بالالف فلا يثبت له قوة الالف وفيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الالف لا يجتمع
فان معنى قبول الشيء العدم او الالف ليس ان ذلك الشيء تحقق وحل فيه الالف بل معناه انه يعدم في الخارج واذا حصل
وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء او قبول عدم قوله فان النفس
ان كان اصلا لا يخرج امكان ان يكون النفس بسيطا غير حال فلا يكون قبول الالف وما استدل به والتركيب وامكان ان يكون حالا او

لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شيء لاحتمال الثابت بالبرهان لا يقبل الزوال بالبقاء فما ليست قوة حالة في شيء
لا يستلزم انها لا يكون حالة في شيء اصلا لا يجوز ان يكون حالا في مفارق لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات
لو لم يكن مفردا فان كان مركبا فاما ان يكون من اجزاء بسيطة غير حالة او يكون بعضها حالا كالصورة والآخر محلا كالهيولى وعلى التقديرين
لا يوجد بسيط غير حال اما البسيط الغير الحال ليس بقابل للالف وغير فيكون النفس مع قابليته للالف وحالا قد اضر فانا نفرض جزءا بسيطا
غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للالف وذلك لان كل مركب فلا بد وان يكون كذلك البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بالضرورة
فرد النفس وغايته ما في الامكان فرد النفس لا يقبل الالف وهو لا يلزم منه ان لا يقبل النفس الالف لجواز ان يقوم احدهما مقام الآخر
من الابتداء لان النفس بما ان يكون بسيطا غير حال واما ان كان او حالا او مركبا وعلى التقديرين الاولين فظاهر واما الثاني فغايته ان يلزم
وجود بسيط غير حال من اجزائه يكون قابلا بنفسه لا بغيره جسما في غاية الدقة وغيره ومتعلقا بالبدن فيكون النفس
هذا ما نقول انهم لا يلزمهم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قابلا بنفسه لجواز ان يكون الهيولى الجسم الذي هو محل له قابلا
ان يكون نفسا واما سؤال الاقتراض فنحن نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسيطة قابلة بنفسها وغير قابلة
قبول الالف والتركيب استوى فيما اجاب بالفرق ان محل قوة الالف وما هو موضوعها وموادها وذلك ممنوع في باب الهيولى
بخلاف النفس فان محل قوة الالف لا يجوز ان يكون قابلا للالف الذي هو محل قوة الالف والاول باطل والا طلق لها انها محل
فاما ان يكون محل قوة الالف واضافة في النفس فيلزم التركيب بالضرورة فان قلت لو كان الهيولى محل قوة الالف وكانت
موصوفة بالالف وفيلزم ان لا تقبل الالف لما ثبت ان الشيء لا يقبل ما هو موصوف به قلت لو كان الهيولى من حيث انها
هيولى قوة وتبقى قوله اي انما ثبت ان النفس انما حصل وذات اصل لم يكن محالا قبول الالف وعدم قبول النفس على تقدير انها
ظاهر وانما على تقدير انها ذات اصل اي مركبة من اجزاء بسيطة لا يكون كلها حالا حتى تحقق منها البسيط غير حال فغير ظاهر بل اللازم عدم
قبول جزء النفس الالف او عدم تعرض الامام على عدم الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة ولا استحالة في تركيبها من اجزاء محل فيها
على تقدير تركيبها من اجزاء غير حالة بان يكون كل منها نفسا قائما بذاته فانه لا يلزم ان يكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا
متعددة وانه مخ ظهر ان الامام تركيبها من حال ومحل وانها مخالفان الهيولى الجسم والصورة وانها لا تجوز ان النفس يجوز ان
الباقي للحال لا يحال مخ لا يلزم من بقاء الحال بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم وانما قد يجوز ان لا يكون
كما تنتهي الاجزاء الباقية فتعدم الاعراض دونه ولا دخل له في الاعراض لانه زائد قوله وانما يكون بطلان كلام القوم في حدوث
فانهم اشتهروا بحدوث النفس قالوا انها شيء بقي بعد موت البدن علاقة لتعلقها ما موضوعة بالاختلاف التي كتبتها حال متعلقا بالبدن
وسع قيامهم ذلك الاحتمال لا يكون القطع شيء فيه وانه يجوز ان يكون اختلاف النفس بعض صفاتها الكمالات شروطها بوجود الى غير
الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح بانى ههنا طريقة البحث وهي انا نذكر وضع مقدمة ونذكر ما يتعلق به ثم نذكر ما يتعلق به
وضع القدمة قوله اي ههنا ان النفس لو كانت مركبة لم تقبل الالف وفكانه قال لو كانت النفس مركبة فاما من باب غير حالة

والثاني في علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال الكائنة في الخارج والنفس بالعقول بالمعقولات قائم في الخارج والنفس في العقل المستفاد
هو الخارج والنفس بالعقول بهم تماثلا يلزم من محال الخارج وهو الخارج والذوات العاقلة للخارج وكل منهما بالعقل الفعال كما لزم تماثل
المعقولات المختلفة قال الامام وهذا الدليل كما ترى ذكرناه فالمقصد سنة ان العاقل بهذا الخارج وهذا الخارج هو فرق وبهذا يندفع
في تقرير هذا المذهب فالكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا قوله ذكر ان معناه هو المفهوم
الحقيقي اعلم ان الصيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال الشيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء او الاسود
ابيض او انتقال الشيء الى ما يركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء من
شيء آخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطاء في حشو وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير
اياه والفعل الناقص ليس بمفيد ولا واقع على شيء ومجزوء ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا
محال الناقة مفعولا عليه لصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو
فرضنا انه اسم مفعول لكيف يكون له مفعوله فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو امرت به زيدا بل مضروب زيد او
مضروب لزيد فهذا كما ترى خطاء في وكانه انما وقع لما وجده في المتن ان كان المعدوم شيئا ما وصيرا اياه واظن
ان الشيخ قال وصاير اياه لان الكلام في صيرورة الاول شيئا فهو صاير اياه وتطفى فيه فتلم الناسخ قوله تقرير هذا الكلام
امرين لابد لفهم هذا الكلام ان نفرض المصير اسم مفعول ناصبا مفعولا على هذا الفرض انا نحكم بشيئين فصاعدا شيئا
واحدا ومنهما امران ما قبل الاتحاد وهو شيئان وما بعده وهو شيء واحد فالامران ان كانا موجودين او معدومين
فالاتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء
وهو ظاهر المناقضة للمقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون شيئا ثانيا انه موجود ومن الممتنع ان
يصير المعدوم عين الموجود وبهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بالفرض شيئا ومصيرا اياه فان قلت المفروض
ان الاول صار شيئا ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكنه ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فعلى
هذا صاير ومصير ومن ثم قال معنى الاتحاد هو كون الصاير بعينه شيئا ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعد تمام ان قوله
سواء حدث بعد عدم شيء اقول لم يحدث حشو في الكلام لكنه تطبيق لحكم هذا الكلام من احتمال كما ذكره الامام
قوله الصور العقلية فيجوز بوجه ما ان يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو الافتقار الى الواهب
مستفادا منه وهو الفعلي اولا بهذا ولا ذاك كالعلم بالممكنات فقوله ويجب ان يكون بالعقلة واجب الوجود من الكل
على الوجه الثاني منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني والجواب ان المراد علم العقل بتوقع الموجودات
الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني وحاصله ان ذاته لا من غير لما امر من ان يتوقع
احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية قوله اشار الى ابطال تعليم الموجودات في ذلك لانه عالم بذاته وذاته علة للموجودات

ذا العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن ملك الوجوه كيف يتأتى
فلو لزم من ذلك تعلق العلم بالملزوم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء وانما معلولة بذاته اما اولا كالعقول
المترتبة المنتهية اليه وما عرضا كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى اول
بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لا يكفيه مستندا اليه بالوسايط والعلم ان الاستناد الى القديم على هذا المطلوب
هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع
الاشياء فورد عليه انا لا نريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو غير مسلم لان الله
علة ولا نريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف
على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة فشارح العلم بالعلة بالعلم التام غير عبارة الايجاب الى
الاقتصار فقد يأتي من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ان يراد المنع
في غير ذلك مع ان ذلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والجواب ان كلامهم
هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بهذه المقدمة مخفورة للمشكك
عاقل في ان فرض علم جميع علل وجود شيء وفرض علم جميع علل عدم ذلك الشيء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة
تامة للمعقول الاول لزم من العلم بها العلم به فلم انه اوسع الله تعالى علة تامة مخيرة فيلزم عليه ان يقع به الصانع وهكذا لا كان
الله تعالى عالما بالعلل التامة بجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح قوله واما اختلافه
بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ما يتوقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرد عن المادة
اتم في المدركية قوله عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اما اولا فلان تعقلها من الاول
انما يتعلق بعلم الاول فعلى ما اثبتناه فلان الاول لما كان منقطع العلايق عن المادة لا يشوبه شائبة علايق غير
حاجب كان ادراكه اتم فان قوة الادراك بضعفه بحجب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا
واما العقول فلما كان وجود ايتها مقترنة بالماهيات والمائية كالمادة فيها شائبة من العلاقة تظاهر لهم يكون ادراكها
لا دون من مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك المعقول للاول بإشراق الاول لانه
لذاته والمعقول عاقلة لذاته تماما في تعقله بإشراق الاول وما ادراك ما دون الاول من الاول ليتمكنه دون ادراك
الاول اياه وهذا لانه يوهم ان الضمير في قوله للمعدوم في حين قوله [illegible] يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام
ان ادراك العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته تقصور من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها
راجعة الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلولة من ذاته بخلاف ادراكه الاول فانه ليس من ذاته
بل بإشراق الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اولها علم الاول فان تعلم بذاته

وبغيره من ذاته لا من ان علمه بعلة علمه بغيره ثم علم العقول بجميعها بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها
بل من قبل عللها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها الا انهم يعنوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم
بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول
فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل للماهية والامكان المحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول
الى تلك العلة فلما لم يكن تعيين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالقول بان علمه بذاته [illegible] فعقلها
لذاتها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فلا يعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بها
موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا الكلام التام وهو صحيح
بالحكم بانه ليست [illegible] الى قيد العلم التام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلة
كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول **قوله** وقد يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فقد اجمع
الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا قابلا وقوله بان المعلول الاول [illegible]
لكنه لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصور فيه والعلم مقدم على الايجاد فيعقل العقل الاول اولا ثم يوجده فيكون صورة العقل
الاول مستندة اولا اليه ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا يكون معلولا اولا وهو مقارن لما سيأتي له **قوله** اقول الحاصل ان غرض الشيخ
ان علم الله تعالى غير معلول الا انه ولما كان المطلوب دقيقا يستبعده ارباب التحصيل في بادي النظر وكان طريق التعليم ان يقدم قبل الشروع
ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكتف بنظم قياس الشعر لكنه لبعد المقام عن التخييل وكان قدم من المقدمات ما يمكن ان يجادل
به شرع في اثبات مطلوبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن ثم يرتقي الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل الجدلي فانه يجادل
بناء على الذي [illegible] السابق علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثاني [illegible]
القدرة والاول اما ان يكون نفس المبدع او عين معلوله [illegible] وكلاهما محال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد
المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد [illegible]
[illegible] لان يكون قابلا بالتدريج فيلزم الكثرة في ذاته لانه قابل فاعل او [illegible] فيلزم مثل الاول [illegible]
ان يكون علم المبدع [illegible] معلولاته وانه محال واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان
صورة وجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز [illegible]
[illegible] العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك [illegible]
فكذلك [illegible] العقول [illegible] لا يحتاج في ادراك تلك الصورة [illegible]
الى حصول صورة اخرى [illegible] تلك الصورة [illegible] لا يحتاج [illegible]
ثم اورد [illegible] الصورة العقلية [illegible]

سواها [illegible] العقلية ليست حالة في النفس [illegible]
وانما حصلت الصورة من العقول الفعالة والجواب [illegible] ان يكون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل [illegible]
في تعقل [illegible] حصول الصورة في النفس شرطا لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه اخر غير الحلول
تعقل ومن الثاني بان حصول الشيء من الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغيره وذلك الشيء هو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا
حصول الشيء المجرد وحصول الشيء القابل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل فاذا كان الثاني كافيا في التعقل
كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ ثم لما تحصل من التعليم بطريق بقوله
المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلولاته وثبت ان العلم
بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين لزم ان يكون المعلولات
متحدتين [illegible] ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت
من المبدع والصور هو عين التعقل لزم ان يكون الله تعالى عالما بها من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صفات
[illegible] معلولاتها وهو عين معلولاتها [illegible] علمها بما عدا معلولاتها [illegible] بالمبدع [illegible] بالمعلولات بالعلوم
هذه العلوم يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عنده
تعالى ومثل المعدومات للكائنات حاضرة عند العقول التي هي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى
عند الحاضر حاضر فيكون المبدع عالما بجميع الاشياء من غير كثرة في ذاته ونقول ايضا علم المبدع بالاشياء هو تمييز الاشياء عنده
تعالى وتمييز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه ولو انتسب التمييز الى العقول فهو نفس المعقول فليس في الخارج
ذات المبدع [illegible] ذوات الاشياء فالعلم [illegible] ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تمييز الاشياء عنده [illegible] تمييز الاشياء
واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا [illegible] عدم تمامية الاستدلال [illegible] في دفع الاشكال **قوله** [illegible]
ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان الجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبايع ومن حيث هي
متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبايع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي
واحكامها بالحيثية الاولى لا تتغير بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نعقل الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات
الواجب فقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت
متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح يناقض تصريح القوم بل ما صرح به
في تحقيق علم الواجب بالحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي
متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير [illegible] من الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب [illegible] اسبابها
من تعقل الجزئيات من حيث يجب بسببها ما يحصل عنده صور الموجودات المترتبة لا يتغير العلم بها بتغيرها [illegible]

قوله تعالى مريد عالم قادر من لم تمر قدرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حاصل لما هو موجودات وصور المعقولات في العالم العقلي
ان يفعل والا ان لا يفعل فلا شك ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري وارادته وعنايته باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللائق
بها بهذه الصفات الثلثة تخصيص العقل في الحد تعالى باعتبار ثالثة ، وليس منها شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات
مجردة ومعقولات مترتبة بعقل بعضها الذات مقدمة وبعضها تالية فيلزم بالضرورة ان يكون فاعلا ومختارا ومريدا وعالما وقادرا
لا بحيث يكون هو حتى منتشرا بعدد الموجودات الممكنات ومعلومات المتوقفات كالنار فانها تقتضي الصعود من الارض
واذا صعدت من الارض الى حيز ما لم يكن به من محرق اجسام معترضة في وسطه وسافلها فضيلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل
الا بانماء ما اقتضاه وهما هي وان اقتضت الشر في بعض الاوقات الا انها وجودا ما نفع في المركبات وغيرها قوله وكذلك اجسام
الحيوانية لا يكون فضلها الا اذا كان بحيث يمكن ان يتأدى حركتها في اغذاء الى حالة وتشييد البدن حتى يحصل الشوق ولا
ولا شك ان فيه خلع صورة واكتساء صورة وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اغتذاء واثيراده على البدن واحوال النار
العزيزي الذي هو مثل النار ان تصرفاته في الغذاء بكذه بسعته وليس يمكن على المتن كحال الانطباق لان هذه الحركات فانها
آلت الى انخلاع الصورة الذي هو فقدان كمال ما شرا لانها ليست متأدية الى اجتماعات ومصالحات موذية ومعنى الكلام
في المتن فان احوال الحيوانات في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اي في الحركات السكنات يتأدى الى
اجتماعات ومصالحات موذية فالصواب ان يقال ما تأدى حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصالحات الموذية
فقط وانما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو النار العزيزي اليها فكذا اذ اورد الدواء الى البدن يوذيه يجب عليه قوله
فاذن قد حصل مما ذكر لك مما حصل مما تقدم ان الشر يطلق على عدم شيء من حيث هو غير موثر وهو فقدان كمال شيء واذا
اطلق على امر وجودي ما غير الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال المضاف فقد تحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو
خير بالقوة او فقدان عدم كمال الموجود من حيث هو غير لائق به او فقدان من حيث هو غير موثر فليتدبر فيه وهذه الاعتبارات تختلف بحسب
واحد هو مفهوم الشر وعلم مما ذكر ان تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر في موارده قوله قال الفاضل المحشي هذا البحث ساقط عن الفلاسفة
لانه لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون باحد من هذين
المقالة بعد من القول بالفاعل المختار فلان قول القايل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان مختارا بالمعنى الذي يتحقق
وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا بالذات لم يكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك كما انا اذا وجدت
هذه الافعال لانه ذاته كانت موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما
الا بعد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا لو لم نقل بذلك كان الكل حسنا سواء من الله تعالى على ما هو قال الاشعري
ان يقال لا يجوز عزم الحد فعل الشر بخلاف الكيون فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعتزلين بهذين الاصلين
وهم المعتزلة وهذا الذين ينكرون تاثير هم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فليكون قوله فيه

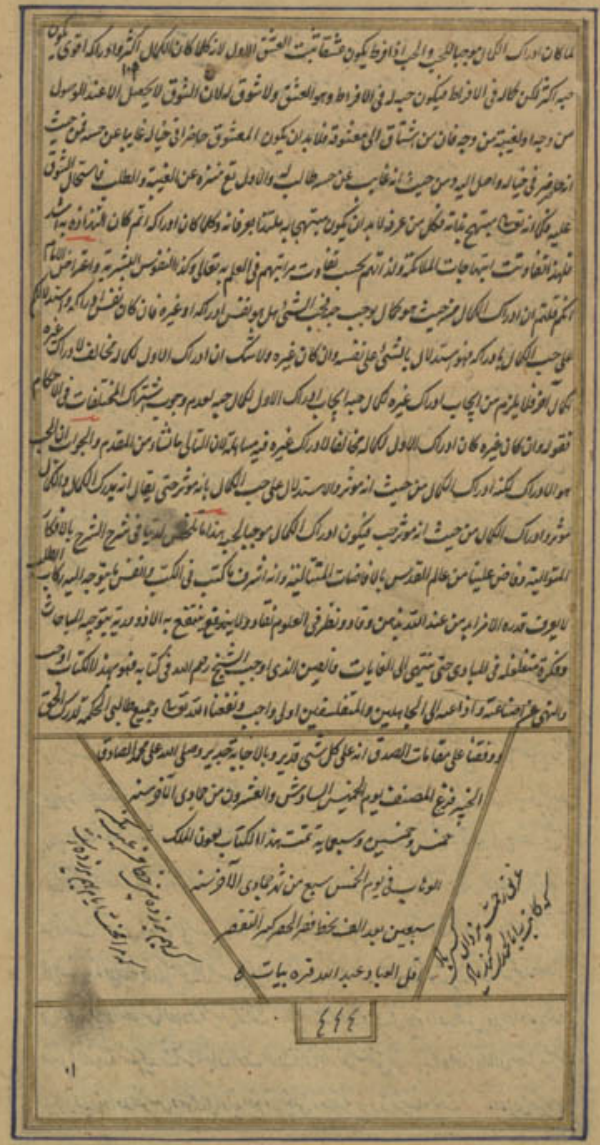
من الفضول بل انا نلزم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كالمعتزلة فلا يمكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك
وايضا لا نسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء
صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في الثلثة
الاخيرة فنقول ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر على ما هو غير بالذات ولا يضاف
ان الدفاع الشبهة تتوقف على المقدمتين جميعا وانما اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق الاشياء ثم قال
يجب ان تقصر الخير والشر في هذه المسئلة ثم رجحت عنادا والمشهور بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
وربما استدل لهذا بعض الاشاعرة كما قالوا ان الحكم بان القتل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الشر
من العدميات فاذا نظرنا الى كون المكين قاطعا منوعا غير ان كمال المكين ان يكون كذلك وان نظرنا الى كون المقتول
قابلا للانقطاع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان حيا سيأتي شر عن المكين كان ذلك شرا وانما اذ نظرنا الى قوة تحقيق
المقتول والى تفرق الاتصال بدنه وجدنا شرا فعلمنا ان الوجه هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس بسديد
لانهم ان اراد وبقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة بهم في ذلك الى الاستدلال
لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء وباي معنى شاء وان اراد وا التصديق بذلك فنقول انما يأتي بعد تصور معنى الخير والشر
والكلام الآن فيه وبتقدير النزول عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل وانه لا يفيد اليقين والجواب ان المراد بتصور الخير والشر
والتمثيل ليس بمستدل بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تخصيصا لهما من غير ما حتى
يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون به فقدان كمال او عدم شيء قوله لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جواب ابن الشر
هو العالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو غير موثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقدان الاتصال الا انه
جزئي واحد من الشر خان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليس بآلام وانما ان كثرة الآلام يقتضي قلة الشر
فقد مر ان الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء والوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود اكثر من العدم الاضافي الذي
هو الشر اي كونه سببا لوجود اكثر واما ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق اي تصوير الشر وبيان قلته الاضافي فلعدم
الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق وتخريج هذه المسئلة عن الابتداء وتخصيصها بامر الزوايا التي لا طائل تحتها فنقول
لما بين الاعتماد والقصد والفرق بينهما وبين العناية اريد ان نبين كيفية وقوع الشر في قضاء الله تعالى فان السايل ان
يقول في الموجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الموذية من السباع والسوام والقوى الشهوية
والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك مما الله تعالى خير محض وكذا العقول والنفوس السماوية كيف تصدر عنها الموجودات
التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ما به الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث
انه موثر والشر هو العدم من حيث انه غير موثر وكل موجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجود انه شر

لا باعتبار ما في نفسه بل باعتبار انه مستتبع لكمالات اخر اي اعلام لكمالات اخر وكذلك يطلق الخير على الموجود باعتبار انه مستتبع لخيرات اي يكون مصدرا لكمالات اخر فذلك الموجود يكون خيرا وشرا بالاضافة والعوض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات والنباتات والاعشاب وغير ذلك من الكمالات الملائمة بها للصديق بواسطة التسخين فالشمس تكون شرا بالاضافة الى المستضيع الذي هو عدم والشر ان اطلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم ما والشر بالاضافة ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والاشياء التي ذكرها الحكماء ليست شرا بين بل كما يجوز ان يكون الشر بالاضافة والا فليس الموجود شرا الصحيح ان يقال في الجواب ان الموجود شرا اصلا وهذا هو الحق في الجواب عن السؤال وتوضيحه ان ما بالذات الخير الوجود وما بالعرض الشر العدم وكون الخير اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فيجاب بان الوجود ليس شرا على الحقيقة بل العوض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام المختصة انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الموجود شرا اصلا وتحصيل الجواب ان الموجود الشرا انما وقع في القضاء والاباي لان كل موجود يفرض فانه يجوز ان يكون جهات خير متكثرة من جهات شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام قوله لما كان قوى الانسان لتحصيل السؤال ان الانسان قوى غضبانا وشهوانيا والغضب عبارة عن القوة الغضبية التي بحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون التركيب لما في نوع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كان للبدن في الصحة والجمال اقسام مختلفة فاعلى غاية الصحة والجمال وادنى غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس في العلم والخلق غايات اقسام من فاضل العلم وحسن الخلق وحسن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذ الناس وهو الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الاول يكون الغبطة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كمالا علميا فان كان هو العالم الغائص يكون النسبة اكثر فحصول الكلام في الموجود بما هو الذي هو شر والجهل ليس بموجود والانسان بشر بالاضافة اليه لانه ليس بسؤال قوله لا يتعين عندك هذا تنبيه على توهمات في الباب باطلة احدها ان السعادة والشقاوة امر واحد لاستحالة ان لا يكون العالم الفاضل لا يكون له علم او لا يكمل علمه في شقاوته فيكون الشر غالبا والجواب بالمنع غير ذلك وثانيها ان مرتكبي الفضائح اكثر من غيرهم والا يكون لهم بحق من العذاب بغلب الشر والجواب ان الفضائح والاعتقادات الباطلة ليست كالسرعة والجهل المركب والحق ان الحق ليس كل حق ردعي موجبا للعقاب بل ما يمكن في النفس تركه بالكلية والموجب للعذاب لا يوجب الا لقدر محدود ومنقطعا يزول العذاب بحصول السعادات وانا نقول ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعد تطهير النفس السعادة قطعا هذا هو المطابق للمتن وما قوله لان تهلك الهلاك السرمدي مغرب من الجهل والرذيلة فليس بمطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمدي في الرذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الاثام كما تقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة في غاية العلة بحجاب رحمة الله تعالى وسعته ليست وقفا على عدد قوله قد كان يجب ان يكون التخويف موجبا في الاسباب التي هي اسباب لاكمل نظام العالم بحيث لا يمكن

المحسوسات من جهة نظام العالم طولا بالبصر لما حصل هذا الخير من النظام فزادوا وجد الله تعالى البصر والسمع والنفس وغيرها ثم النظام وكذلك فيجعل التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه قوله والتصديق بكيد التخويف التصديق اي الاذعان بالتخويف بالكيد التخويف انما يعلم هذا الاذعان صادق به الا ان صدقه في الدنيا كالصدق قوله تشاهد مع سائر الخيرات في العالم العقلي وجوب صدور الفعل من العبد مع القول بانه قادر مختار على ما يقولون الحكماء لا يجتمعون الشر فيجتمع الشر فيجتمع بلزوم الشر كما هو شبهة الكعبي في تجويز القدرة اشارة ترك فانه قدرة اصلا وجوابه ان اللازم ترتب شيء بين المختارين مع ان الامتناع ليس بالذات بل من شبهة الترك بالنسبة الى العبد لكنه وبتقدير عدم الممكن لا ينافي الامكان فحاصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلا يجاب على ذلك وفي جوابه طريقان الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهو ان العقاب لازم من لوازم افعالهم فعدمه هو سبب ليس هذا كالدواء فان الانسان لما احتاج الى تناول العقار وحتى عند كل منهم للاخر من الفضلات يجتمع في بدن الانسان من الطعام فضلات السموم لو تركت ردية حتى انها تثير الحرارة الغريزية فيها شعلت حدة الحمى وانضبت الى عضو قوم الى غيره ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل الفعال ردية تنقش في النفس بحسب كل فعل ملكة رديه ويجتمع على مر الايام ملكات ردية متعددة تكون ذات متعلقة بالبدن كما فانها تبقى عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما والعقاب انما هو لازم للافعال الصادرة وحدوده على النفس منها لا خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج كالنار في جهنم فان الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف المقول به على اثبات المعاد الجسماني وحينئذ لو سيل وقيل لم يعاقب فان الجواب ان غرض المدبر من العقاب اي شيء هو سقط السؤال لان الفعال تعالى منزه عن الاغراض ان كان السؤال بحسب وقوع العقاب فجوابه ظاهر وهو انه لا ترتب الا بالافعال المستتبعة عاقبة الله تعالى على عصاته فلم يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان المدبر خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت عن الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وذكر جوابا ان الله تعالى لما كان النفس الانسانية في علم الباري غاية تلك الكمالات فخلقت الحكمة العالية اقتضته افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعداد يحصل لها من افاضة عليها ولكن قد تقوى استعدادها شر تلك الافاضة عليها الى فاضل نقصانا قد تكليفا وتخويفا يكون من اسباب الافاضة الافاضة الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف الفاضل من اسباب ذلك مع كمال الوفاء بالتخويف العقوبة ترجيحا لجانب العقوبة سببا من اسباب الى اوامر الافاضة الجميلة غاية في الباب لزم العقوبة يكون شرا القياس الى الشخص المعذب كما ان ما كان سبب لكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن من ذلك يكون ذلك التكليف شائع وحافظ بعثت الانبياء وارسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الا ترى ان هذا الهيولى لما كانت مستعدة للصورة في العلم الازلي خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركات واوضاعه فتنقض فرصة الهيولى والقابض صورة فحال النفس الانسانية بهذه الطريقة الثانية معتزلة وهي ان الله تعالى

قبل البحث بهذه العلوات واشتد بها فان قلت بالجملة يستوفي النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فتفوت لما كان
وكان مسماك شيء ما مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون ما مانعا عن حصول الشيء بوجه حصوله ان فيتم الى ان اللذة متغايرة للادراك
من حصول الادراك للنفس اللذة يجوز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول بانا لا
نسلم ان وجدانا بعد الوجدان وعدم الوجدان بعد العدم لا يوجد شيء ثالث ومن ثم يحتاج تغيره عنها بالذات وتحققه تغيرا بالضرورة فانا نعلم
ونجد بحصول لذة اللذة وجدانا بعد العدم وادراك لا يوجد شيء ثالث ومن ثم يحتاج تغيره عنها بالذات وتحققه تغيرا بالضرورة فانا نعلم ما حصل لنا ادراك العالم
ونجد بحصول لذة اللذة وجدانا بعد العدم وادراك لا يوجد شيء ثالث ومن ثم يحتاج تغيره عنها بالذات وتحققه تغيرا بالضرورة فانا نعلم ما حصل لنا ادراك العالم
للعقل والبصر الباقية في الغيابة وعن الثاني بان النفس اذا ادركت المعقولات والتمام من حيث هي كمال لها وجب
اللذة اذ لا يعني باللذة الا ادراك او سبب قصدان قيد من هذه القيود وقوله واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت بعيد
اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات
اذا كانت فيها بهيات رديئة منافية لكمالاتها تلك الهيات متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن فربما
لم يبق لها تلك الهيات المنافية لكمالاتها فحصل لها الآلام ليس الادراك المنافي للكمال وحده وكان اللذات العقلية
اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية قوله لعدم استعداد ما فانا نعلم انه لو كانت مستعدة لكمالات
فاتت عليها ومن الظاهر ان المراد بالاستعداد التام لوجود الشرائط وعدم الموانع واللازم لا يستلزم الملزوم فلا يتم
هذه المقدمة كما يحتاج الى هذه العناية وكان التقسيم ظهر فيقال فوات كمال النفس اما لامر عدمي او لامر وجودي وان كان مثل
العدمي نقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد والعدم الخصارة فيها فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد
لها في المدلين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بعلم ومن الكتاب المعاش وقد مر الى في المعرضين على ما الى في
التفصيل الآتي ومعنى كونه غير محبوبين ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال وفهم الامام من كلام الشيخ هنا ان النقصان
بسبب القوة النظرية غير محبوب والنقصان بسبب القوة العلمية محبوب ثم طالب الفرق واشار الى ما مر مرارا في ذلك التقسيم
واحكام الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاول فان النقصان في القوة النظرية اذا كان
لوجود امر غير راسخ محبوب لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العلمية لعدم الاستعداد غير محبوب والثاني
الفرق بان النقصان في القوة العلمية بحسب ملكات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة
النظرية قوله واعلم ان رؤية النقصان النفوس انما ان يدرك ان لها ملكات وكمالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس السليمة
كالبله والمجانين والاطفال واما ان ادركت ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون واما ان لا يكتسب
احدها والكمالات وهم الفاسقون اولا فان اشتغل بما يصير فهم عن اكتساب الكمال كالمشتغلين بالدنيا واما ان لا يشتغل
بالامور العائقة فانه يتصارف عنهم الاشتغال بتحصيل الكمال وهم الموصوفون اولا فهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا
ولا بالآخرة ولا حضار في ان هذا بحسب القوة النظرية وهل يقبل النفس انها ان يكون كاملة في القوتين او لا فان كانت كاملة

فيها اتم كانت لا تنتهي ولا تنقطع وان كانت ناقصة ذاما في القوة العلمية او في العملية فان كانت ناقصة فيهما في القوة العلمية فتوانا
يكون لها شوق الى كمالاتها التي حبست عنها بالعذاب وان كانت لها شوق اليها فان تصفت بالكمال النفساني ذاتي
بعد الموت في عذاب موجب والا فهي في العذاب بعد الموت باقي لا تشتاق الى الكمال لانها لم تكن مشتاقة اليه ما دامت
من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة النظرية فقد اكتسب جهالات تعتقد بها فيها فاسدة وملكات رديئة وتكون مشتاقة اليها
فيعذب بها الا ان عذابها يقطع لان ملكات الملكات كالمبدأ بسبب عن اشرق غير تام فيتبدل بالتصحيح قوله والحجة الثانية
قرر الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان تعلق ببدن آخر كما فارقت عنه او بغيره فالاول باطل
لانا ثم تعلق ببدن آخر والاول يستلزم المحالات احدها انه ما فسد بدن بحيث لا يحدث بدن آخر والا لم يكن اذا فارقت
النفوس كثيرة يجب ان يوجد اما على عدد النفوس والتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة وهو المحال الثاني باطل
كمال لها فلا تكون معطلة والتعطيل في البلية وهذا التقرير فيه زيادة او نقصان اما الزيادة فهي قولنا فلا تخلو النفس عن
التعلق بالبدن فلا اثر منها في الكتاب فلا حاجة اليها لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان
فلان قوله والا ان يكون عدة النفوس مغايرة لعدة ما يستحق بدنا واحدا فيفعل ما تفصل به او يندفع عنه بتحقيق ان يكون قسما من
الموضوعة في الدليل وليس في هذا التقرير ما يدل على ان الشارح في تقرير الحجة انما تمسك بالاستحالة الثاني
وجواز ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره كما يذكر في الاقسام الآتية فرق البين لان يلزم منه تعلق
نفس واحدة ببدنين وهو محال وقوله وبعود المحالات المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد
في اقسام الثلاثة الممكن يرد عليه وجوه من الاعتراضات احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن
بدن واحدا ما مستندة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم انقسامها به لم يتم الخلف لانه لم يوجد هناك ما يستند
وان يستلزم فالمراد بدن آخر الى التشاركي في ان كل واحد منها مستحق غاية الامر استحقاق واحد منها
على قوله او يحدث لبعض الآخر نفوس آخر ويلزم منه محالات فان عدم الاولوية غير مسلم لجواز ان لا يستحق بعض
الابدان الا بعض النفوس والالم يجز ان يتعلق نفس بدن اصلا لعدم الاولوية وثانيها على قوله وان ان تعلقت النفوس
المفارقة بعد المفارقة تعلقا زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام والتقرير المتعلق على المتن كما لا انطباق ان يقال
لو تعلقت النفوس بابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا يجوز ان يستحق
كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا لزم ان يكون بدن آخر وان يكون عدد الابدان
ان الكائنة بعد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت الوف في يوم واحد يقتل او وباء او غير ذلك
فنعلم بالضرورة انه لم يحدث مثل الابدان الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا فاما ان يتقابل به فيلزم
ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هف قوله واعلم ان خبر تو



1070